

El pensamiento latinoamericano a comienzos del siglo XX: La reivindicación de la identidad*

Eduardo Devés Valdés

I. Introducción

1. La alternancia modernización-identidad en el pensamiento latinoamericano.

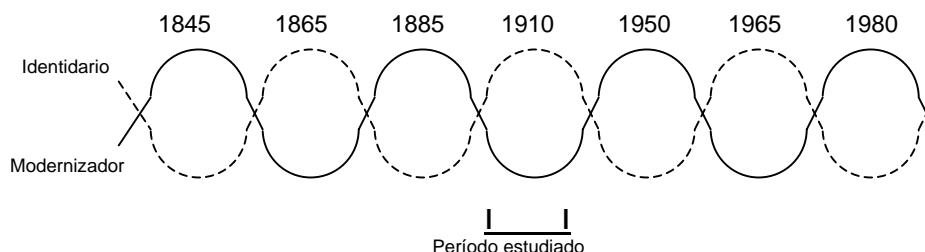
El pensamiento latinoamericano desde comienzos del siglo XIX ha oscilado entre la búsqueda de modernización o el reforzamiento de la identidad. Ha sido de igual modo permanente el intento por equilibrar ambas dimensiones. Esta es la tesis que quiero probar, referida a un momento específico: los primeros 15 o 20 años del siglo XX. En ese momento desciende la onda modernizadora así como asciende la perspectiva identitaria.

Por ciclos y espirales, diversos grupos de pensadores latinoamericanos (sea por modas, generaciones, escuelas), han ido acentuando lo modernizador o lo identitario. En cada período histórico se ha atribuido una especificidad a cada uno de estos dos elementos. ¿Qué quiere decir esto? Que lo modernizador ha cambiado en cada época, moldeado de acuerdo a cuestiones específicas que provienen de aquellos países que parecen ir a la vanguardia del progreso, teniendo

* Este trabajo mereció el Premio SOLAR otorgado el 8 de mayo de 1997, en la sede del Rectorado de la UNCuyo.

como símbolo alguna tecnología, usando un lenguaje determinado, etc. Algo parecido ocurre con la identidad.

Haciendo un esquema, puede graficarse esta alternancia entre modernización e identidad de la siguiente forma:



En sucesivas oleadas la modernización y la identidad se alternan claramente desde mediados del siglo XIX y, aunque más borrosamente, incluso desde antes. Lo modernizador ha sido acentuado hacia 1850, 1890, 1940, 1985; lo identitario, por su parte, hacia 1865, 1910, 1965.

Antes de 1850, la generación de los civilizadores, con Domingo F. Sarmiento a la cabeza, marca la primera formulación fuerte y coherente del proyecto modernizador, en el que se matricularon Victorino Lastarria, Francisco de Paula González Vigil, Justo Arosemena y Juan B. Alberdi, entre otros. Luego, durante los años '60, en el marco de los ataques europeos a América latina, se desarrolla un planteamiento americanista de reivindicación identitaria, liderado por las obras del chileno Francisco Bilbao; a esta tendencia se hacen sensibles incluso quienes habían rechazado lo americano como bárbaro así como quienes van a reivindicar las formas autóctonas (José Hernández). Sucedió a esta onda una nueva acentuación de lo modernizador que se identificó con el positivismo de los años 80 y 90: los "científicos mexicanos", la generación del 80 en Argentina y aquella de la post Guerra del Pacífico en Perú; autores como Valentín Letelier, Eugenio María de Hostos, entre otros y, en Brasil, el grupo que promovió la república y el abolicionismo.

A comienzos del siglo XX aparece una nueva onda identitaria que cristaliza en la obra de José E. Rodó, sin menoscabo de obvios antecedentes. El arielismo, una posición de reivindicación culturalista de lo propio, tiene expresiones importantes, además de Uruguay, en Perú, en México, en Colombia, en Cuba y en Argentina. Florece por esa época un movimiento nacionalista que es convergente

con el arielismo en Chile, Argentina y Brasil. En Centroamérica se desarrolla el paganismo. Luego de la primera Guerra Mundial este afán identitario se hace más social y se centra en el campesino y en el indio como verdadero depositario de lo propio: es la época en que florece el indigenismo e incluso el afroamericanismo.

Después de la crisis mundial del 29 el énfasis en la defensa y autonomía de nuestras economías, marcará una nueva forma de identitarismo; a lo culturalista y lo social, sucede la reivindicación de la identidad bajo un aspecto económico.

Desde fines de la década del 30 y sobre todo en los años 40 y 50 se acentúa nuevamente lo modernizador, en la línea de la CEPAL, proponiéndose con fuerza el proyecto de industrialización. Raúl Prebisch, inspirando a toda una generación de cientistas sociales e ingenieros, va a relanzar la necesidad de modernizar la producción, las estructuras, la educación. Junto a Prebisch se agrupan Aníbal Pinto, Jorge Ahumada, Adolfo Dorfman.

El cepalismo y el industrialismo se van debilitando o modificando en los años 50, dando paso a una nueva onda identitaria. Esta tendencia alcanza un fuerte impulso luego de la Revolución Cubana, con las ciencias sociales que utilizan el concepto "dependencia", uno de cuyos principales exponentes es Fernando H. Cardoso; también con la educación liberadora de Paulo Freire, la teología de la liberación de Gustavo Gutiérrez, la filosofía de la liberación de la Escuela de Cuyo, junto con el latinoamericanismo de Leopoldo Zea.

A mediados de los años 70 va a levantarse la opción neoliberal que cristaliza en los 80 con un proyecto modernizador a ultranza. Ejemplo de esto son las obras del chileno Fernando Monckeberg, de los peruanos Mario Vargas Llosa y Hernando de Soto y los escritos políticos de Octavio Paz.

Estos diversos pensadores y escuelas que hemos reseñado han acentuado la modernización o la identidad, aún cuando los énfasis no han significado preeminencia absoluta. A pesar de que una de las alternativas sea hegemónica en un determinado momento, la otra no desaparece. Siempre quedan algunos en quienes pervive para luego reponerse y hacerse nuevamente dominante.

Más importante todavía es que muchos de los pensadores que han acentuado una dimensión no por ello han negado radicalmente la otra. Más aún, en múltiples ocasiones han tratado de conciliar ambas y también ocurre que, en distintas etapas de su vida, han marcado con diferente énfasis sus opciones.

Es decir, junto con afirmar que el pensamiento latinoamericano puede dividirse entre quienes han acentuado la identidad y quienes la modernización, pue-

de afirmarse a la vez y sin contradicción, que el pensamiento latinoamericano es la historia de los intentos explícitos o implícitos por armonizar modernización e identidad.

2. Modernización e identidad: una caracterización.

Definen al proyecto modernizador los siguientes énfasis:

- a) Afán de seguir el ejemplo de los países más desarrollados.
- b) Acentuación de lo tecnológico, de lo mecánico en desmedro de lo cultural, de lo artístico, de lo humanista.
- c) La convicción de que son los países más desarrollados o sus habitantes quienes pueden en mejor forma promover la modernización de nuestros países y por ello se propician formas de intervencionismo o de radicación de ciudadanos de dichos países para que importen con ellos sus pautas culturales.
- d) Énfasis en ponerse al día.
- e) Énfasis en la apertura al mundo.
- f) Desprecio de lo popular, de lo indígena, de lo latino, de lo hispánico, de lo latinoamericano.
- g) Énfasis en la eficiencia, la productividad, en desmedro de la justicia y la igualdad.

Caracterizan al proyecto identitario, por su parte, los énfasis siguientes:

- a) La reivindicación y defensa de lo americano, de lo latino, de lo indígena, de lo propio. .
- b) La valoración de lo cultural, lo artístico, lo humanista en desmedro de lo tecnológico (sea por olvido o por desprecio).
- c) El no intervencionismo de los países más desarrollados en América latina, la reivindicación de la "independencia" y de la "liberación".
- d) Acentuación de la justicia, de la igualdad, de la libertad.
- e) La reivindicación de una manera peculiar de ser, distinta a la de los países más desarrollados, en la cultura y en el tiempo propios.
- f) Énfasis en el encuentro consigo mismo, con el país, con el continente.

Ahora bien, este criterio de las tensiones entre modernización e identidad es válido para una gran parte del pensamiento latinoamericano producido en los

siglos XIX Y XX, pero no para todo el pensamiento. Existen temas, autores y sobre todo perspectivas que no se enmarcan en esta polaridad.

Es particularmente importante señalar que el criterio modernización-identidad es válido para agrupar a quienes realizan propuestas para el continente. Quienes sólo se ocupan de describir lo que ocurre no utilizan necesariamente estas categorías: puede describirse la situación económica, geográfica o cultural y para ello no es necesario - mientras no se expliciten problemas y se planteen soluciones - utilizar marcos conceptuales identitarios ni modernizadores. Algo parecido ocurre cuando se reflexiona en América Latina sobre temas extracontinentales o universales; allí los marcos conceptuales tampoco aluden necesariamente a modernización-identidad. Es este el caso de diversos ensayos de Borges o Victoria acampo, es también el caso de Recabarren cuando se refiere al socialismo, es el caso de diversos ensayos de Miguel Angel Asturias.

3. Objeto y objetivos de la investigación.

Cuando decimos pensamiento latinoamericano, nos referimos a un conjunto de escritos donde tienen especial relevancia los ensayos sobre el propio continente latinoamericano o sobre alguna de sus dimensiones o regiones. Ahora bien, no se trata sólo del ensayismo a la manera de Juan Bautista Alberdi, Alcides Arguedas u Octavio Paz. Así como avanza el siglo van desarrollándose nuevas maneras o géneros literarios para expresar ideas. Aparecen las ciencias sociales, en especial la sociología, que desde mediados de este siglo adquiere un importante relieve en las corrientes de la CEPAL y de la dependencia.

Por cierto, los trabajos sobre educación y cultura han sido tradicionalmente considerados como parte relevante de este pensamiento. Asimismo las corrientes de la llamada "filosofía latinoamericana", filosofía y teología en un sentido más estricto, han sido nuevas disciplinas que desde los años 60 de este siglo han contribuido a configurar escuelas que son totalmente asimiladas a este *corpus*. Muy emparentada con el ensayismo, también se encuentra la obra historiográfica que, tradicionalmente, ha sido un pretexto relevante para pensar la evolución pasada y deseada para nuestros países.

Hay, no obstante, ciertos criterios de discriminación dentro de lo que puede considerarse como pensamiento latinoamericano: la documentación científica en sentido restringido de las ciencias formales, naturales e incluso sociales; la producción estrictamente periodística; las obras culturales no escritas (TV, cine, ra-

dio, etc.). Sin embargo, en esta demarcación, no del todo clara, no hay dogmatismos. Distintos estudiosos, ocasionalmente, recurren a estas fuentes y nadie duda de su valor. Hay, por lo tanto, sólo una cuestión profesional de afinidad o pragmática y no una delimitación metafísica.

Teniendo en cuenta que existen diversas carencias en las lecturas del pensamiento latinoamericano que otras interpretaciones no han resuelto como son:

a) La inexistencia de una visión globalizante del pensamiento latinoamericano de comienzos de siglo capaz de comprender en un todo las diferentes tendencias y escuelas, por un lado, así como las diversas disciplinas y géneros literarios (ensayo, filosofía, ciencias sociales), por otro.

b) La inexistencia de una visión globalizante capaz de incorporar el pensamiento latinoamericano de comienzos de siglo en un todo mayor, que lo ubique y le otorgue sentido.

c) La inexistencia de una teoría explicativa para la evolución intrínseca del pensamiento latinoamericano, que sea capaz de captar su propia dinámica.

En consecuencia, lo que intento es formular una teoría que permita "integrar" y "comprender" mejor dicho pensamiento y que responda a las siguientes exigencias:

a) Que sea clara y sintética;

b) Que lo periodice a partir de su propia dinámica, aunque no necesariamente desligada de las recepciones;

c) Que sea capaz de comprender en un todo a una serie de escuelas, temas y autores aparentemente desconectados, mostrando su significación dentro del proceso global;

d) Que articule diferentes ámbitos geográficos y disciplinarios.

Teniendo en cuenta lo anterior, el objetivo central del trabajo es realizar una investigación sobre el pensamiento latinoamericano de las dos primeras décadas del siglo XX, interpretándolo a partir de su movimiento intrínseco - no en relación a escuelas, problemas y periodizaciones extra latinoamericanos - como es la oscilación modernización-identidad y las posibles combinaciones de estos elementos.

4. Tesis de la investigación.

El pensamiento latinoamericano durante las primeras décadas del siglo XX corresponde a un ciclo identitario.

Según los países y las disciplinas o ámbitos se ha dicho que en las primeras décadas del siglo se produjeron movimientos de tipo antipositivista, latinista, indigenista, espiritualista, entre otros. Quiero probar que, grosso modo, estos movimientos son expresiones diversas de un gran fenómeno que es la reivindicación de la identidad continental; ciclo que sucede al anterior, de corte modernizador.

El positivismo finisecular que informó el proyecto modernizador había puesto énfasis (digo "énfasis" y no "absolutizado") en la racionalidad científica, había exaltado la tecnología, había acentuado el determinismo, había propuesto el modelo sajón, cultural y económico, ensalzando a Inglaterra y los Estados Unidos, había asimilado lo humano a lo natural en la idea del progreso.¹

Por el contrario, es importante mostrar cómo en cada uno de los movimientos que surgen a comienzos del presente siglo existe un predominante sentido identitario. Incluso puede mostrarse cómo en aquellos donde ese perfil es menos evidente, aparecen dimensiones que implícitamente se articulan con la reivindicación de la identidad.

Diversos textos que se refieren a la historia del pensamiento latinoamericano nos han presentado las corrientes que se desarrollan a comienzos de siglo.²

En relación a la Argentina, Hugo Biagini se ha referido a un "reverdecer metafísico", un incremento de sentimientos religiosos y un menosprecio del utilitarismo;³ respecto a Bolivia, Guillermo Francovich afirma que las ideas del siglo XIX fueron suplantadas "por un audaz planteamiento de los problemas nacionales".⁴ en cuanto al Brasil, diversos autores afirman que a comienzos de siglo aparecen un conjunto de literatos que traslucen los problemas de la tierra y del hombre.⁵ Se refieren particularmente de reacción espiritualista, alejamiento de Comte,⁶ intención nacionalista,⁷ recuperación de la tradición brasilera y curiosidad por el país;⁸ en Centroamérica, Constantino Láscaris Comneno ha destacado el "paganismo", que busca la síntesis de lo universal y del terruño;⁹ en relación a Colombia, se ha dicho que Carlos Arturo Torres tuvo una posición nacionalista, cargada de idealismo y esperanza;¹⁰ sobre Chile se ha puesto en relieve la aparición de un grupo nacionalista,¹¹ así como la ruptura de ciertos filósofos con el positivismo;¹² refiriéndose al Ecuador, Arturo A. Roig sostiene que el idealismo inspirado en el arielismo rodoniano había tenido comienzos muy tempranos;¹³ en

cuanto a México, se ha destacado que la nueva generación intelectual reunida en el Ateneo revelaba interés en expresar lo propio,¹⁴ respecto al Paraguay también se ha destacado un revisionismo historiográfico de carácter nacionalista;¹⁵ mirando las cosas especialmente desde el Uruguay, José Luis Abellán ha señalado que hacia 1900 se inicia una reacción antipositivista que busca la expresión de lo específico hispanoamericano como primer acercamiento a la idea de América con contenido propio.¹⁶

El arielismo, el nacionalismo, el paganismo, el latinismo y el iberismo sin duda marcan un afán de reivindicación de lo propio: tierra y cultura en oposición a un sajonismo invasor. El positivismo abandona su perspectiva ortodoxa y libresca para acercarse a la realidad sin por ello identificarse con lo propio. El socialismo y el anarquismo, a pesar de reivindicar lo obrero en general, son todavía incapaces de asumir una conceptualización latinoamericana y de proponer modelos específicos (como ocurrió en los años 20) pero, eso sí, han roto en diversos aspectos con el modelo modernizador de fines del XIX, particularmente al poner el tema social en el centro de la discusión.

11. El Ariel inicia el siglo XX.

El siglo XX se inicia en el pensamiento latinoamericano con el *Ariel* de José Enrique Rodó, publicado el último año del siglo XIX. Esta obra es la manifestación de un cambio, de un quiebre, en varios sentidos: a nivel de las ideas establece una demarcación tajante entre lo que retrata, lo que caricaturiza, como filosofía de fin de siglo y la que sostiene como alternativa. A nivel de las sensibilidades, *Ariel* es un manifiesto antiutilitario que apunta a la cultura, a la razón y al sentimiento por sobre un "calibanismo" positivista y norteamericano que achataría a los seres humanos. A nivel etario, es claramente un llamado a la juventud para transformarse en protagonista de una cruzada que envuelve y supera el afán "positivista": porque la humanidad va renovando de generación en generación su activa esperanza y una ansiosa fe en un ideal,¹⁷ tocando al espíritu juvenil la iniciativa audaz y la genialidad innovadora.¹⁸ A nivel del proyecto, y ello es lo que define con mayor fuerza el texto, se trata de la formulación de un modelo identitario

de reivindicación, defensa e incluso exaltación de la manera propia de ser, la latina, por valores, idiosincrasia, cultura e incluso etnia diversa a la defendida por la generación finisecular que se definía por la "nordomanía", identificación con un modelo extraño.¹⁹

La posición identitaria de Rodó, consolidada desde muy temprano - sin menoscabo de acentuaciones -²⁰ articula las diversas dimensiones de su ideario. Estas son: espiritualismo, la lucha contra el utilitarismo, sus reservas respecto a cierta forma de democracia y a la inmigración, su crítica a la imitación, su exaltación de las humanidades y la latinidad.

Quien sintetiza todo ello es Ariel: "razón y sentimiento superior. Ariel es el sublime instinto de perfectibilidad por cuya virtud se magnifica y convierte en centro de las cosas, en la arcilla humana a la que vive vinculada su luz. Ariel es para la naturaleza, el excelso coronamiento de su obra, que hace terminarse el proceso de ascensión de las formas organizadas, con la llamada del espíritu, Ariel triunfante significa idealidad y orden en la vida, noble inspiración en el pensamiento, desinterés en moral, buen gusto en arte, heroísmo en la acción, delicadeza en las costumbres".²¹

Dichos valores corresponden prioritariamente a una posición humanista que se identifica con lo latino, con lo propio; son más bien contrarios a lo sajón, especialmente en su versión estadounidense. En otras palabras, "la concepción utilitaria, como idea del destino humano, y la igualdad en lo mediocre, como norma de la proporción social, componen íntimamente relacionadas, la fórmula de lo que ha solido llamarse, en Europa, el espíritu de 'americanismo'",²²

La poderosa federación (EEUU) va realizando entre nosotros una suerte de conquista moral. La admiración por su grandeza y por su fuerza es un sentimiento que avanza a grandes pasos en el espíritu de nuestros hombres dirigentes y, aún más, en el de las muchedumbres fascinables por la impresión de la victoria y de admirarla se pasa por una transición facilísima a imitarla,²³ De este modo es que se ha instalado entre nosotros la "nordomanía".²⁴ Ante esto protesta Rodó, que no ve "la gloria ni el propósito de desnaturalizar el carácter de los pueblos -su genio personal- para imponerles la identificación con un modelo extraño, al que ellos sacrifiquen la originalidad irremplazable de su espíritu".²⁵

Este mismo argumento, desde otro punto de vista, es el que cuestiona determinados aspectos de la inmigración, esa "enorme multitud cosmopolita que se incorpora a un núcleo aún débil para verificar un activo trabajo de asimilación",²⁶

En síntesis, Rodó está cuestionando una serie de tópicos que caracterizaron al pensamiento más difundido a fines del siglo XIX en América latina: positivismo, utilitarismo, inmigración, modelo sajón, imitación de los países más desarrollados. El tono o estilo de su discurso es igualmente marcante en este sentido. Desde dicho punto de vista, no interesa tanto estudiar hasta qué punto Rodó concibe de manera exacta el pensamiento finisecular (que sin duda exagera y caricaturiza), sino más bien constatar un afán de cuestionamiento y superación.

Rodó no es, sin embargo, un tradicionalista, tal como podrían tender a interpretarse algunas de sus alusiones a lo espiritual o sus observaciones respecto a la democracia. Es necesario, en este sentido, distinguir entre una posición identitaria de una tradicionalista, que sería su extremo conservador, renuente al cambio. Sostiene para diferenciarse que "los partidos conservadores se adhirieron a la tradición y a la herencia española, tomándolas no como cimiento ni punto de partida, sino como fin y morada; con lo que confirmándolas en su estrechez las sustrajeron al progresivo impulso de la vida y cooperaron su descrédito".²⁷

En *Motivos de Proteo* (1909), de manifiesto olor romántico (llega a citar a Herder), Rodó plantea la necesidad del cambio como un ideal tanto para los individuos como para los pueblos, realizándose la renovación constante sin la pérdida del carácter intrínseco.²⁸ Rodó exalta la voluntad, particularmente la voluntad de un pueblo, así como su personalidad. Mantener esta personalidad, nos dice, es la epopeya ideal de los pueblos, a pesar que muchas veces ésta se repliega por imitación o artificio, ahogando la originalidad o el genio tradicional de cada pueblo. Ahora bien, por otra parte, "sin abdicar de esa unidad tradicional, sin romper las aras del numen que se llama *genio* de la raza, los pueblos que realmente *viven*", piensa Rodó, "cambian de amor, de pensamiento, de tarea, varían el ritmo de aquel culto, luchan con su pasado, para apartarse de él". Este cambio no debe ser una traición a la identidad, no debe ser "al modo del humo fugaz que se aparta de la tierra" sino "a la manera del árbol que se aparta de su raíz". "Gran cosa, sentencia el uruguayo, es que esta transformación subordinada a la unidad y persistencia de una norma interior se verifique al compás y ritmo del tiempo".

Algo más tarde destaca que existen por lo menos dos tendencias que parecen destinadas a prevalecer en la orientación de la nueva literatura hispanoamericana. Es la una la vigorosa reanimación del abolengo histórico como medio de mantener el carácter consecuente de la personalidad colectiva. La otra consiste en la creciente manifestación del sentido idealista de la vida, que es universal

mente uno de los signos del espíritu nuevo que ha sucedido al auge del positivismo. Ambas notas, estima Rodó, forman acorde con el superior designio de contribuir al alma latinoamericana.²⁹ Esta nueva literatura en cierto modo supera al positivismo y al modernismo que él mismo había alabado, es en cierta forma su autocrítica. Sostiene que "el movimiento modernista americano, que en relación al arte, fue oportuno y fecundo adoleció de pobreza de ideas". Ahora, por el contrario, "llegamos en América a tiempos en que la actividad literaria ha de manifestar clara y enérgicamente conciencia de su función social",³⁰

El primer arielismo, más espiritualista e individualista así como fuertemente culturalista, se hace más social. Rodó probablemente se ha hecho cargo de una serie de críticas, por una parte; por otra, se ha permeabilizado al ambiente que en el pensamiento latinoamericano hacia 1910 se carga de ideas y se tiende a proyectar socialmente.

Antecedentes del arielismo.

Si *Ariel* fue publicado en 1900, ya antes Rodó había elaborado una serie de ideas que anunciaban su propuesta. En el texto relativo a Ruben Darío de 1898 señala que pertenece con toda su alma a la gran "generación que da carácter y sentido a la evolución del pensamiento en las postrimerías de este siglo; a la reacción que partiendo del naturalismo literario y del positivismo filosófico los conducen sin desvirtuarlos, en lo que tienen de fecundos, a disolverse en concepciones más altas".

Remontándose un poco más, se ha dicho que ya desde los artículos de 1896, en la *Revista Nacional*, formula el germen de su propuesta latinoamericanista: la raza hispánica, la tradición, la originalidad, la denuncia de la presencia anglosajona.³¹

En otras palabras, Rodó se va haciendo solidario de un movimiento emergente que desde diversos puntos de vista se opone al proyecto modernizador sajonzante que se expresaba en el predominante pensamiento finisecular. Alude directamente a Darío, quien representa un estilo y una sensibilidad y a quien su brillantez lo transforma en símbolo de un movimiento joven que, sin tener todavía una propuesta global, siente eso sí un claro disgusto respecto al gran modelo imperante.

Es también un antecedente de estos postulados, ya a nivel de las ideas, José Martí, quien pocos años antes en *Nuestra América*, había insistido en que la

realidad latinoamericana no debía ser mirada con lentes extranjeras que la tergiversaran, que no podían transplantarse ideas o instituciones, que lo extraño debía injertarse en el tronco de nuestras repúblicas, que debía ahondarse en nuestra realidad para comprenderla.

El franco-argentino Paul Groussac en 1898 había sostenido ideas en extremo parecidas a las de Rodó cuando había opuesto a la civilización latina "el yanquismo democrático, ateo de todo ideal, que invade el mundo". Describió a Estados Unidos como ese "pueblo de aluvión, acrecido artificial mente a toda prisa con los derrames de otros pueblos, sin darse tiempo para la asimilación, y cuyo rasgo característico no es otro que el apuntado: la ausencia absoluta de todo ideal". Según Groussac "el viejo mundo ha contemplado con inquietud y terror a la novísima civilización que pretende suplantar a la nuestra década caduca".³²

En 1893 el brasileño Eduardo Prado, en su obra *A ilusao americana*, oponía al proyecto de norteamericanización la reivindicación de lo ibérico. Sostiene que es tiempo de reaccionar contra la locura de la absoluta confraternización que se pretende imponer entre el Brasil y la gran república anglosajona, puesto que el furor imitativo de los Estados Unidos ha sido la ruina de América. No se debe renegar de las tradiciones de su raza e historia, muy por el contrario, las sociedades deben ser regidas por leyes salidas de su raza, de su historia, de su carácter, de su desenvolvimiento natural.³³

Todavía anterior en este planteamiento es otro argentino, Ernesto Quesada, quien en 1882 sostenía que "en una sociedad como la nuestra, en la que no hay rasgos típicos ni carácter nacional, sino un confuso conglomerado de hombres y nacionalidades, la poesía tiene una sagrada misión que cumplir: mostrar que en medio del revuelto torbellino del momento, subsiste el espíritu argentino, que se sabe honrar como se debe a la patria, la fe y el amor. Sólo a este precio se conocerá que existe aún nación argentina, pues de lo contrario un espectador imparcial cree más bien que lo que así se llama no es más que una inmensa factoría ultramarina donde acuden hombres de todos los puntos del globo, con el único propósito de enriquecerse y enriquecerse pronto".³⁴

Por otra parte, existía un ideario tradicionalista, contrario a la modernidad, que se expresaba a través de los partidos conservadores y de la jerarquía católica. Este se sentía incómodo con el positivismo, con el darwinismo, con el laicismo, con el cientificismo. Dicho ideario se sumó (fue sumado) de una u otra forma al nuevo pensamiento identitario que surgía hacia 1900. Pedro Goyena o Abdón

Cifuentes, que objetaban el proyecto modernizador finisecular por "materialista" reivindicando lo espiritual como remedio a los males morales, no habían sido capaces, como Groussac, Darío y Rodó o antes Ernesto Quesada, de ligar espiritualismo con identidad.

He aquí el quiebre: cuando el espiritualismo deja de ser simplemente una reivindicación moral para transformarse en propuesta cultural es que se fragua el proyecto identitario.

111. El circuito arielista y el vitalismo espiritualista filosófico.

Rodó ejerció fuerte impacto sobre la joven generación de comienzos de siglo, generación que publicó sus primeros escritos entre 1900 y 1910. Sabemos de las comunicaciones de Rodó con varios de estos escritores: Francisco García Calderón, Alcides Arguedas, Pedro Henríquez Ureña; sabemos de la admiración de otros: Carlos Arturo Torres y Juan Vicente Ramírez.

Este impacto no generó sin embargo obras parecidas al *Ariel* o a *Motivos de Proteo*. Mas aún, las obras de las personas cercanas a Rodó son muy distintas a las suyas, y esto en dos sentidos: acusan elementos ideológicos no importantes en el uruguayo; se ocupan de estudiar la realidad político social careciendo del sentido poético-místico.

Pero Rodó es clave y su *Ariel* es un símbolo, por ello divide el antes y el después mucho más que Martí, Groussac o el mismo Darío, cuya presencia en las ideas es relativamente menor. Hubo una serie de autores, de ideas, de obras que de una u otra manera, disconformes con el proyecto modernizador (sajonizante, utilitario, oligárquico), fueron reunidos, catalizados, por la obra del uruguayo.

Este catalizó una serie de inquietudes e incluso puede afirmarse que fue causa (parcial) del desenvolvimiento del arielismo en diversos países; sin embargo, es evidente que en forma simultánea y no como consecuencia de la obra de Rodó, se venían gestando planteamientos así como una sensibilidad que por diversos aspectos concidían o empalmaban con la del uruguayo.

Pedro Henríquez Ureña, más mexicano que dominicano para estos efectos, recuerda cómo "en el grupo a que pertenecía, el grupo en que me afilié a poco de llegar de mi patria (Santo Domingo) a México, pensábamos de otro modo. Éramos muy jóvenes (habían quienes no alcanzaran todavía los veinte años) cuando comenzamos a sentir la necesidad del cambio". Recuerda, enseguida, la situa

ción psíquica o emocional de su grupo y generación diciendo: "sentíamos la opresión intelectual, junto con la opresión política y económica de que ya se daba cuenta gran parte del país", y en el caso particular del grupo del Ateneo, "veíamos que la filosofía oficial era demasiado sistemática, demasiado definitiva para no equivocarse. Entonces nos lanzamos a leer todos los filósofos a quienes el positivismo condenaba como inútil y en la literatura no nos confinamos dentro de la Francia moderna".³⁵

Pedro Henríquez Ureña, así como su hermano Max, fue uno de los que más contribuyó a la difusión de Rodó. Escribió sobre él en 1905 y 1907, y en 1910, como parte del ciclo de conferencias que realizó la joven intelectualidad mexicana para conmemorar el centenario, disertó sobre Rodó. Allí lo ubica "entre los maestros de América", junto a Bello, Sarmiento, Montalvo y Hostos, entre otros. "Rodó es el maestro que educa con sus libros, el primero quizás, que entre nosotros, influye con la sola palabra escrita. No a todos será fácil, sin duda, conocer la extensión de esa influencia; pero quien observe la descubrirá a poco ahondar, esparcida por donde quiera: los partidarios de *Ariel*, los futuros secuaces de *Proteo*, son multitud que crece cada día",³⁶

Además de Henríquez Ureña, el núcleo pensante de este grupo lo componían Antonio Caso, José Vasconcelos y Alfonso Reyes. Este último en *Pasado inmediato* (1941) da cuenta de una situación muy parecida a la que retrata el dominicano. Según Reyes, la fundación del Ateneo fue precedida por varias sesiones de conferencias en las que participaron muchas personas y que culminaron, ya constituido el Ateneo, con la serie que organizaron en la Escuela Nacional de Jurisprudencia, en agosto y septiembre de 1910, para conmemorar el centenario de la Independencia, en las que participaron además de los mencionados Carlos González Peña y José Escofet.³⁷

De acuerdo al mismo Reyes, la lectura de Rodó contribuyó a darles a este grupo de jóvenes un sentimiento de solidaridad, de fraternidad, con nuestra América.³⁸

Una fuente importante de inspiración para los ateneístas fue la *Crítica de la Razón Pura* de Kant,³⁹ que les dio armas para refutar el empiricismo positivista mostrándoles el mundo de los a priori. Señala Abelardo Villegas que, para una generación impulsada por el ímpetu del cambio, la idea de una evolución mecánica, en cierta forma independiente de la voluntad humana, no era congruente con el establecimiento de una nueva educación que se convirtiera en el instrumento de ese cambio.⁴⁰ En este marco de ideas y sensibilidades, el porfirismo fue desca

lificado como una forma de vida sin estética y sin moral, de ramplonería, de mecanismo y falta de creatividad,⁴¹ Estaban todas las condiciones dadas para volcarse hacia un planteamiento identitario.

Francisco García Calderón dejó dos obras importantes y muy tempranas: *El Perú contemporáneo* (1907) y *Las democracias latinas de América* (1912). Para nuestro efecto es destacable que escribió también algunos textos sobre las ideas en Perú y en América Latina, mencionando una serie de trazos que caracterizarían esa nueva generación, a la cual pertenecía.

De acuerdo a sus afirmaciones, a comienzos de siglo se ha producido un cambio: la tradición positivista tiende a ser suplantada en la nueva generación por otras tendencias. Cita como maestros de esta juventud a Tolstoi, Clarín y Rodó. Dentro del Perú mismo cita a Alejandro Deústua.⁴² En otro texto, insiste en que la supremacía del positivismo provoca lentamente una reacción idealista, corriente que tiende a predominar ahora en la América Latina. Aunque afirma que el nuevo movimiento "no es sino reflejo de la evolución filosófica europea" o "nueva imitación de las tendencias que principian a imperar en Francia, en los EE.UU., en Alemania". Afirma igualmente que "existe un verdadero idealismo de raza y cultura en la América Latina" en la primera década del siglo.⁴³ Una vez más cita a Rodó como "brillante defensor del idealismo y del latinismo", como el más alto representante de un movimiento que con mucho lo trasciende porque "todas las figuras interesantes del pensamiento contemporáneo en América Latina llevan cierto sello de idealismo". Adjuntando pruebas para este aserto sostiene: "En psicología, la doctrina de las ideas fuerza, la primacía de la voluntad, la originalidad de la evolución psíquica; en metafísica, cierto indeterminismo, la condenación del mecanicismo; en ética, la autonomía del sujeto moral, el imperativo persuasivo, el valor del ideal: he ahí los nuevos aspectos de ese movimiento filosófico. En México, Bergson ha destrozado a Spencer. En Chile, un profesor alemán, el doctor Wilhelm Mahn, enamorado de las recientes doctrinas psicológicas, dirige en el Instituto Pedagógico un nuevo movimiento de ideas, contrario a la tradición positivista de ese pueblo".⁴⁴ Concluye categórico: "Estamos en pleno renacimiento del idealismo".⁴⁵

Por otra parte, además de sus consideraciones sobre la evolución intelectual latinoamericana, García Calderón se ocupó del fenómeno político-social, particularmente sobre las "democracias latinas".

Además de García Calderón se ha reconocido como los más importantes novecentistas peruanos a José de la Riva Agüero, a Víctor Andrés Belaúnde y a

Pedro Zulen, el más adicto a Rodó. El primero publicó muy temprano (1905) su *Carácter de la literatura del Perú independiente*, en la cual se transparentan sus posiciones identitarias, aunque no del todo rodonianas,⁴⁶ marcadas por una concepción de jerarquización étnica: "Dos razas, aunque en diverso grado, han contribuido en el Perú a formar el tipo nacional: la española y la indígena". Ahondando en su idea racial, señala más adelante que la raza española transplantada al Perú degeneró sus caracteres en el criollo. La influencia debilitante del tibio y húmedo clima de la costa, núcleo de la cultura criolla, el prolongado cruzamiento y hasta la simple convivencia con razas inferiores, india y negra, y el régimen colonial produjo hombres indolentes y blandos.⁴⁷

Haciendo consideraciones psicológicas sobre su pueblo, como tantos autores de aquellos años,⁴⁸ desprende de allí consideraciones sobre el "carácter" literario. Denuncia en consecuencia la propensión a imitar, la falta de personalidad y el servilismo de la moda.

Otro de los arielista fue el colombiano Carlos Arturo Torres quién escribió *Los ídolos del foro*, libro prologado por Francisco García Calderón y que trasunta una sensibilidad parecida a la de Rodó y una temática similar a la del peruano. Torres, utilizando el concepto de Francis Bacon "ídolos del foro", quiere dar cuenta así como desenmascarar aspectos claves de la política hispanoamericana. Se refiere particularmente a "aquellas fórmulas o ideas -verdaderas supersticiones políticas- que continúan imperando en el espíritu a pesar que una crítica racional ha demostrado su falsedad".⁴⁹

De acuerdo al colombiano "a sugestión de una palabra sonora, el prestigio de una fórmula incomprensible, la brillantez de los colores de una bandera, la idolatría de una tradición ciegamente aceptada, todas las formas primitivas de esa gran ley de imitación, que estudió admirablemente el filósofo Tarde, han llevado a hombres y partidos, plenos de entusiasmo generoso, pero desatentado, a la inmolación estéril, al sacrificio colectivo y al aniquilamiento nacional en el sangriento histerismo de nuestras revoluciones".⁵⁰

Hace la crítica de quienes pretenden dar o dan la vida por ideas que no siempre conocen y sobre todo que creen definitivas e inmutables no siéndolo verdaderamente. Critica igualmente a quienes pretenden dar fundamento absoluto a sus ideas afirmándolas en una ciencia que pretenden ya constituida de forma definitiva. También hace la crítica de lo que denomina la "superstición democrática" y la "superstición aristocrática", inspirándose como tantos latinoamericanos de esos años en Gustavo Le Bon y su psicología de las multitudes. .

Culmina su obra señalando que su afán ha sido sustituir el criterio de lo inmutable por el de lo progresivo y que a las convicciones tradicionales e inquebrantables quiere anteponerles las convicciones racionales y perfectibles.⁵¹

A nivel más teórico, más filosófico, se lleva a cabo un proceso análogo que facilita el desarrollo de lo identitario, pero que no se expresa principalmente en categorías político-culturales sino más estrictamente filosóficas. Se trata del tránsito desde el positivismo - catalogado por sus detractores de "mecanista" y "determinista"- hacia un vitalismo espiritualista de la libertad creadora que, si bien comienza antes de la Primera Guerra, rendirá sus más succulentos frutos años más tarde.

Alejandro Deústua, Enrique Molina, Alejandro Korn, Antonio Caso, Carlos Vaz Ferreira, José Vasconcelos, Jackson Figueiredo, Raimundo Farías Brito configuran el grupo de los "fundadores", quienes en el plano filosófico van a cuestionar el positivismo, el darwinismo, el determinismo, el materialismo y otras ideas afines para orientarse hacia Bergson, en primer lugar, así como también hacia Croce y Gentile, Guyau, Boutroux, Schopenhauer, James y Nietzsche.

Carlos Vaz Ferreira se enfrentó al "mal positivismo". Al igual que Rodó reconoció los aportes de esta tendencia, así como rechazó las desviaciones que lejos de ayudar se transformaron en obstáculos para el pensamiento de nuestros países.⁵² Se refiere a ese positivismo que "se ha entendido como limitación sistemática del conocimiento humano a la sola ciencia: prohibición de salir de sus límites cerrados; prohibir al espíritu humano la especulación, la meditación y el psiqueo afectivo, a propósito de problemas ajenos a lo mensurable, a lo accesible a los sentidos. Entonces, el positivismo, así entendido esa doctrina o tendencia en sí misma inferior, y funesta en sus efectos".⁵³ A estas limitaciones opone la libertad, "la libertad creadora, que fermenta, que puede dar lugar a lo inesperado como expresión de todas las posibilidades de una razón viva, de una lógica viva y, por ende, del hombre", al decir de Leopoldo Zea.⁵⁴

El peruano Alejandro Deústua, al igual que otros filósofos latinoamericanos de esos años, se orienta hacia la cuestión estética "que tiene como base la libertad creadora que seduce a los pensadores que se evaden del positivismo".⁵⁵

Antonio Caso en *Problemas filosóficos*, de 1915, da como cierto que "el

fracaso del positivismo teórico es un hecho innegable".⁵⁶ Destaca que desde todas partes brota el anhelo de una nueva filosofía que "libere el espíritu" y que "un nuevo idealismo emerge". E insiste en que se "comprueba constantemente en nuestro siglo el auge de las tendencias filosóficas antiintelectualistas", sea "el pragmatismo integral o el mitigado, pero siempre filosofía de la acción, de la voluntad, de la intuición",⁵⁷ Desde su punto de vista "todo concurre a un propósito y a una acción conjunta y clarísima de oposición al viejo y clásico intelectualismo". Se trata en suma de un movimiento, de una "reivindicación del espíritu, de la vida espiritual, autónoma e irreductible [a la Bergson], de lo propio y genuinamente humano. No es idealismo como suele decirse, sino humanismo".⁵⁸

Raimundo Farías Brito publicó en 1914 *Mundo interior: ensayo sobre los elementos generales de la filosofía del espíritu*, donde revela influencias bergsonianas y kantianas. Jackson Figueiredo, por su parte, publicó *Pascal y la inquietud moderna*, donde reaccionaba contra la filosofía naturalista que él mismo había profesado años antes y contra el socialismo. Se fue acercando, además de Pascal, a José de Maistre y Charles Maurras, con quienes elaboró un nacionalismo católico contribuyendo a la renovación intelectual y política del catolicismo en el Brasil.⁵⁹

Idea, idealismo, libertad creadora, vida, vitalismo, amor, ensanchamiento del corazón, subjetivismo, voluntad, desinterés, espiritualismo y otros son conceptos que se van repitiendo y por esta vía van marcando el carácter de un nuevo pensamiento que caracteriza al período.

Tales conceptos, en conexión o no con posiciones políticas, sociales y económicas, se van articulando para aludir a la reivindicación de una manera propia de ser: destino, modelo y pensamiento propios. Con esta conceptualización se hace mucho más fácil imaginar una organización política o social que no se vea obligada (por determinismo o evolución) a asemejarse a la sajona. "Idealismo", "subjetivismo", "voluntad" aluden a diferencia, a posibilidad, a imaginación; todas categorías que permiten, incluso exigen, imaginar modelos de vida particulares, diversos de aquellos que han sido establecidos por otros.⁶⁰

Por cierto, no se trata de que esto se haya logrado cabalmente ni mucho menos. Se trata de que esta misma reflexión no se haya realizado inspirándose en buena medida también en autores no latinoamericanos. Pero lo relevante es cómo tales autores extranjeros son leídos para (supuestamente) encontrarse los latinoamericanos a sí mismos.

Paganismo.

En Centroamérica se desarrolló también una tendencia paralela al arielismo y que tuvo en el mundo de las ideas un sentido análogo: el "paganismo". Este se definió principalmente por un acercamiento a la naturaleza, así como por una exaltación de lo clásico. Los paganos buscan sus raíces en lo indígena y en lo helénico; como el arielismo exaltan lo propio y lo clásico.

Ha dicho Constantino Lascaris Comneno que la actitud pagana es la culminación de todo el proceso de secularización del siglo XIX, así como de un enconado deseo de hallar las raíces vitales; que por sobre el desconcierto del localismo, es a la vez la búsqueda de lo universal y del terruño; que la vibración telúrica es elevada a la categoría estética y a visión cósmica.⁶¹

El paganismo se expresó principalmente en literatura y particularmente en poesía (Rubén Daría, Juan Ramón Molina, Fernando Centeno Guell, entre otros) y sólo secundariamente en el plano de las ideas: Gómez Carrillo, García Monge y sobre todo Roberto Brenes Mesen.

El más importante pensador pagano es el costarricense Roberto Brenes Mesen. Este se formó en el Instituto Pedagógico de la Universidad de Chile en un positivismo ya relativizado a fines de los años 90 pero que, igual que a Rodó o a los ateneístas, le resultó asfixiante. Entonces estudió la naturaleza del conocimiento científico y, con verdadero deleite, halló los límites de las ciencias.⁶²

Superó el positivismo volcándose hacia el paganismo del que escribe que "para el bien de los hombres, no fue jamás vencido del todo. Por largo tiempo enmudeció su lengua, pero sus secretas adoraciones sobrevivieron a la crueldad de las edades. El paganismo es ingénito al alma humana. Las naturalezas primitivas retornan al paganismo. ¿Retornan? No, las criaturas primitivas, en el sentido hesiódico, como si estuviesen más cerca de la naturaleza penetran mejor en sus secretos".⁶³

Y esto lo señala a propósito de Juana de Ibarbourou de quien dice que "su actitud ante la naturaleza y la vida es esencialmente pagana. Del original, auténtico, bello paganismo, cuya savia imperecedera no ha cesado de fluir, secretamente en el alma de los arios".⁶⁴ Este no ha perecido jamás "porque responde a recónditas urgencias de la naturaleza humana".⁶⁵

Sin duda, desde este punto de vista, el paganismo es un ecologismo.

IV. Restos del positivismo.

Si la época de mayor vitalidad en la producción positivista en América latina fue durante las dos últimas décadas del siglo XIX, particularmente en países como Argentina, Brasil, Chile, México y Perú, no es menos cierto que este movimiento se proyectó hacia el primer tercio del XX.

El positivismo de comienzos de siglo sufre ciertas modificaciones respecto del anterior: de ser más ideológico se hace más científico; de más ortodoxo se hace más heterodoxo, de más teórico se hace más aplicado. Importantes son las obras de Ruy Barbosa, Manuel González Prada, José Ingenieros, Valentín Letelier, Justo Sierra, Enrique José Varona; menos importante, aunque relevante, es la presencia de dos mujeres: Clorinda Matto de Tumer y Marietta Veintimilla.

Los autores que formándose en el positivismo produjeron obras importantes son muchos más. Sin embargo, si bien varios de ellos han sido denominados en ocasiones como "positivistas", poseen características que serían traicionadas con esta denominación. Autores como Euclides da Cunha, Alcides Arguedas o Laureano Vallenilla Lanz acusan influencias ideológicas, preocupaciones temáticas, roles sociales, etc. que los diferencian claramente de la corriente filosófica positivista y del movimiento positivista finisecular. En otras palabras, la categoría "positivismo" resulta estrecha para caracterizar un pensamiento que se inspiró mucho más en el darwinismo social, en la filosofía de Krause, Nietzsche, Marx o Bergson, en la psicología de las multitudes de Le Bon, en las teorías de los geógrafos germanos y en escuelas etnológicas varias.

Filosofía y educación

El positivista más importante en el época, tanto por su producción intelectual cuanto por su influencia e irradiación fue el argentino José Ingenieros. Muy precoz, ya desde su memoria de medicina, *La simulación en la locura* con una introducción sobre "La simulación en la lucha por la vida", marcó una posición en el quehacer científico de su país, entroncándose con el maestro del positivismo criollo José M. Ramos Mejía. Ello a pesar de que el propio Ingenieros rehusara una caracterización de positivista cuando dice que "la generación anterior a la !\ía ha pasado por dos modas: la positivista y la mística. Mi generación ha sentido más especialmente la segunda. Yo no alcancé la primera ni me entrego a la actual".⁶⁶ En este sentido descalifica a quienes "no habiendo jamás practicado

ciencia alguna creen que la Ciencia - con mayúscula y en abstracto - es una entidad metafísica susceptible de fijar nuevos dogmas que sustituyen a los viejos",⁶⁷

Es optimista en cuanto piensa que en la Argentina se han ido dando pasos importantes en una "filosofía científica" ajena a los dogmas y propia de una nación nueva.⁶⁸ Es también optimista cuando aborda el tema de la raza: Argentina le parece el lugar donde se materializarán los deseos de Alberdi y Sarmiento de educar y construir los Estados Unidos de la América del Sur. Afirma que "la mejor parte del territorio pastoril fue ocupada por los agricultores; a los gauchos les sustituyeron los colonos; a las carretas, los ferrocarriles; a los comandantes de campo los maestros de escuela. Una nueva raza "euro argentina", culta, laboriosa y democrática creció a expensas de la colonial raza gaucha, analfabeta, anarquista y feudal".⁶⁹

Esta raza nueva (raza no entendida como pura biología sino como cultura y costumbres) representa la superación y la confianza en una Argentina que, en diversos planos, se acerca a la era científica positivista y a la época democrática liberal-socialista. Este mensaje triunfalista de Ingenieros sonó seguramente en América latina como digno de seguirse, de imitarse, y más cercano que el modelo norteamericano o europeo: lejano (por sus características) y alejado (por su avance).

Enrique José Varona, recién iniciado el siglo, redacta varios documentos referidos a la educación en Cuba y particularmente a "la renovación que se ha intentado en la Enseñanza Secundaria y en la Profesional". De acuerdo a su posición, la clave es que "el cubano ha de aprender a sacar de su suelo todas las utilidades que encierra, y para esto necesita renovar sus conocimientos técnicos a tenor de lo que exige la civilización coetánea". En otras palabras: "debe defender con su pericia la ventaja no despreciable de estar en su propio territorio, y de estar adaptado étnica y socialmente a las condiciones de la comunidad humana que en él se ha formado. Es decir, que el cubano debe saber tanto, para dirigir la explotación industrial de su tierra, como el que se sienta atraído de fuera a participar en esta obra civilizadora".⁷⁰

Abundando sobre un punto específico señala que en los "institutos" lo que se ha pretendido con estas reformas es "responder de un modo real, y notórico, a ese propósito, se ha buscado la manera de que cambie por completo la forma de la enseñanza, dejando de ser puramente verbal y retórica, y pasando a ser objetiva y experimental, haciendo que el alumno no se limite a leer y oír, sino que

aprenda a investigar y trabajar personalmente".⁷¹

Valentín Letelier se ocupa también en cierto modo de hacer una filosofía de la historia aunque en términos más teóricos y ortodoxos que el argentino. Publicó en 1900 *La evolución de la historia* donde expone una concepción muy manifiestamente marcada por el positivismo. Resumiendo su posición, Leonardo Fuentealba⁷² ha sostenido que Letelier considera el acaecer histórico como un proceso natural, determinado por el principio de causación social. Allí la función de la individualidad desaparece prácticamente absorbida por la situación que surge de la acción de las tendencias sociales.

Consecuente con esto el conocimiento del pasado histórico se afirma en la lógica de las ciencias positivistas y consiste en la aprehensión inferencial de los hechos, continúa Fuentealba,⁷³ a través del testimonio histórico. Y por ello, la explicación de los acontecimientos no se obtiene a partir de la motivación sino merced al establecimiento de las conexiones de coexistencia y sucesión. En este sentido, es de fundamental importancia la ley del desarrollo social o de la filiación histórica, que se fundamenta en el principio de causalidad social.

En este mismo proyecto se reformó también la educación universitaria porque afirma Enrique Varona que "una verdadera universidad ha de ser principalmente un laboratorio de ideas generales, tanto en el orden especulativo como en el científico".⁷⁴ Los cubanos, sostiene, necesitamos que "la nuestra, sin dejar de ofrecer campo para el cultivo de la filosofía, las letras y las ciencias abstractas, fuese también un grupo de altas escuelas profesionales",⁷⁵ Y en ello la inspiración es similar a la de otros niveles educativos. Dice: "He pensado que nuestra enseñanza debe cesar de ser verbal y retórica; para convertirse en objetiva y científica. A Cuba le bastan dos o tres literatos, no puede pasarse sin algunos centenares de ingenieros. Aquí está el núcleo de mi reforma".⁷⁶ Porque "hoy un colegio, un instituto, una universidad, deben ser talleres donde se trabaja, no teatros donde se declama".⁷⁷

Esta polaridad entre lo antiguo y lo moderno se hace como en otras partes de América latina muy patente en la discusión en torno al tema del latín. Según Varona "el latín en nuestra Segunda Enseñanza era sólo un peso muerto, una carga inútil", oponiéndose radicalmente a restaurarlo. Lo que necesitamos es, "recuperar el tiempo perdido", esto es, "abrir caminos, muchos caminos, canalizar ríos, alcantarillar poblaciones, limpiar puertos, encender faros, desmontar bosques, explotar minas, mejorar en todos sentidos nuestras condiciones de vida material, para que se morigere e ilustre la gran masa inerte de nuestra población,

es lo que necesitamos, antes de sentarnos a saborear a Virgilio o descifrar a Horacio".⁷⁸

Varona con los años se fue apartando del positivismo ortodoxo, como le ocurrió a Ingenieros, a Justo Sierra, así como a González Prada. En 1911, informa Henríquez Ureña "instigado por la curiosidad y la incertidumbre de la opinión, dio en el Ateneo de La Habana una conferencia que intituló "Mi escepticismo": Confesó escepticismo intelectual en el campo de la razón pura pero declaró que se acogía a la razón práctica".⁷⁹

Como Ingenieros, Letelier y Varona, el mexicano Justo Sierra fue un educador y se ocupó de cuestiones relativas a la educación y a la universidad. Fue quien, en cierta manera, lideró al grupo de los "científicos" mexicanos (Portirio Parra, Francisco G. de Cosmes, Francisco Bulnes, entre otros) llegando a ser ministro de Portirio Díaz, aunque negó determinadas ortodoxias; fue sin duda el positivista más representativo de su país. Con trabajos múltiples, especialmente su *Evolución política del pueblo mexicano*, donde hace una interpretación de la historia nacional desde el positivismo, Sierra perseveró hasta el final de su vida en la doctrina de Comte y Spencer.

En 1910 con motivo de la refundación de la Universidad afirma que "hemos querido, pretendemos lograr que esta universidad nueva que, según la esperanza de uno de los personajes más representativos y más inteligentes del clero mexicano debe ser la reproducción de la antigua universidad para ser vividera, sea precisamente todo lo contrario; no pueden los elementos que compusieron aquella universidad componer los de esta. Aquellos estudios se preparaban por medio de la retórica y la gramática, subían a la filosofía y a las pseudociencias, entre las cuales estaba comprendida la astrología, y luego formaban doctores en derecho, en teología, etc. Nuestra universidad es un centro donde se propaga la ciencia, en que se va a crear la ciencia".⁸⁰

Precisa todavía más sus ideas sobre esta institución en el discurso que pronuncia cuando inaugura la universidad. Allí señala que ésta no debe ser una pirámide "cada vez más alejada de su función terrestre, cada vez más indiferente

a las pulsaciones de la realidad social turbia, heterogénea, consciente apenas". Sino que allí deben proponerse los medios para "nacionalizar la ciencia", para "mexicanizar el saber".⁸¹

Justo Sierra en sus trabajos de inicios del siglo XX aborda otras cuestiones que muestran las diferencias de su pensamiento respecto al prototipo positivista

decimonónico. Son importantes a este respecto sus ideas sobre la libertad social, la concepción de la raza mestiza como la más importante para el progreso de México y la idea de que el indio, que está sentado, debe ponerse de pie, concibiendo el problema indígena como nutricional y educativo.

Problemas sociales

Más sensible al problema campesino e indígena que Justo Sierra fue su compatriota Andrés Molina Enríquez. Este escribió en 1908 *Los grandes problemas nacionales*. Sostiene Abelardo Villegas que "Molina decía que los diversos grupos y razas sociales que integran la nación mexicana se encuentran al mismo tiempo en diferentes etapas de la evolución, desde los indígenas nómades hasta los grupos urbanos del siglo XX; que toda esa multiplicidad debía acceder a una sola etapa, pero que el proceso de hacer a todos los mexicanos contemporáneos de sí mismos era largo y complicado y solo podía ser promovido por un gobierno fuerte".⁸²

Sostenía que el interés nacional debía primar sobre el individual y que ello debía expresarse en el dominio de la tierra, que debía restringirse la propiedad privada si ésta no consolidaba nuestra nacionalidad; que la nación tiene derecho sobre las tierras yaguas. El derecho de propiedad así concebido es considerablemente adelantado, y permite a la nación retener en su dominio todo cuanto sea necesario para el desarrollo social, como las minas, el petróleo, etc., no concediendo sobre estos bienes a los particulares más que los aprovechamientos que autoricen las leyes respectivas.⁸³ Constató que la Iglesia estaba vencida y despojada pero ello no había cambiado el carácter precapitalista y no productivo de la gran hacienda.⁸⁴

En todo caso, la clave de su pensamiento que orienta su posición social, su preocupación por el indio, por la tierra, por la posibilidad de hacer una nación viable es lo que se ha denominado su "mestizofilia",⁸⁵ es decir, el hecho que el mestizaje es la esencia de la mexicanidad.

En el Perú, el positivismo floreció luego de la guerra del Pacífico en que también participaron Bolivia y Chile,⁸⁶ Para la elite peruana fue la derrota un golpe duro que la llevó a revisar muchas cosas y maduró procesos intelectuales en gestación. La discusión sobre las causas de la derrota y sobre el modelo de sociedad que se quería para el Perú se realizó en buena medida adoptando las ideas positivistas.

Adolfo Villagarcía, Federico Villarreal, Joaquín Capelo, Javier Prado U, Mariano H. Cornejo, marcaron una primera etapa más filosófica y doctrinaria. Más aplicados a la realidad peruana en sus análisis son Manuel González Prada y Manuel Vicente Villarán.⁸⁷ Villarán publicó, en 1900, *Las profesiones liberales en el Perú*, y González Prada, en 1908, *Horas de lucha*. Este se plantea frente al problema social mezclando elementos de corte positivista con otros de corte libertario. Preocupado por el indio no representa un proyecto modernizador como Villarán. Del mismo modo que otros coetáneos, con un positivismo heterodoxo e instrumental, analiza la realidad social.

Puede ser considerada también como abordaje de un problema social, la obra de Clorinda Matto de Turner - posiblemente la mujer más importante en el ensayo latinoamericano del cambio de siglo - abocada al tema de las mujeres, de su labor de emancipación e ilustración. Publicó en 1902 *Boreales, miniaturas y porcelanas*⁸⁸ donde se agrupan diversos textos y particularmente se reproduce su conferencia intitulada "Las obreras del pensamiento en la América del Sud", pronunciada en 1895 y dedicada a exaltar a numerosas mujeres que están creando intelectualmente. Presenta Clorinda Matto una interpretación de la historia reciente como un campo de batalla donde se enfrentan el egoísmo, "vestido con las ya raídas telas de la reyecía y el feudalismo", y la razón, "engalanada con los atavíos de la libertad y alentada por la Justicia". Se trata, nos dice, de una lucha heroica entre lo viejo y lo nuevo, de la noche con la alborada, bajo el cielo republicano. "Entre las ruinas del pasado oprobioso, aparece la figura de la mujer con los arreos de la victoria, alta la frente, alumbrada por los resplandores de la inteligencia consciente; fuerte el brazo por el deber y la personería".⁸⁹

Otras expresiones del positivismo

Se han distinguido respecto de Venezuela tres generaciones positivistas: la de quienes nacieron antes de 1850, la de los nacidos entre 1850 y 1870, Y la de los que llegaron después de 1870. La segunda y la tercera, y sobre todo esta última, produjeron sus obras importantes en el siglo XX. Como ensayistas y cientistas sociales más importantes se cuentan José Gil Fortoul, Laureano Vallenilla Lanz, Pedro Manuel Arcaya y Julio César Salas.

Gil Fortoul, quien se ocupó sobre todo de cuestiones jurídicas, fue discípulo directo del fundador del positivismo venezolano Rafael Villavicencio; realizó en *Filosofía Constitucional*, de 1906, una interpretación evolucionista de la historia,

como realidad natural, desde las organizaciones animales a las humanas y de las humanas "inferiores" a las "superiores". Estas culminan o coronan la evolución de la organización realizando la democracia electoral.

Nikita Harwich V.⁹⁰ ha destacado una serie de temas que marcarían el positivismo venezolano: las etapas del desarrollo histórico, la cuestión de la evolución, la raza, la educación y la inmigración, la libertad y el significado del lenguaje político .

En Ecuador se desarrolló más tarde que en otros países, sólo después de la revolución que llevó al poder a Eloi Alfaro en 1895. Arturo Roig ha señalado que incluso podría afirmarse que la problemática positivista hizo su aparición alrededor del 1900, principalmente como crítica al positivismo europeo por escritores ecuatorianos.⁹¹ A poco andar, el positivismo hizo sentir su influencia en los más variados ámbitos de la vida nacional siguiendo, como en otros países latinoamericanos, una evolución desde lo más teórico-doctrinario hacia lo más aplicado. Pertenecen a este carácter doctrinario o de reproducción los trabajos de Marieta Veintimilla y su "Conferencia sobre la psicología moderna"⁹² o el texto de Nicolás Jiménez "La crítica y la psicología".⁹³ Algo parecido ocurre con Alberto Arteta, Julio Endara y Angel Modesto Paredes. Más aplicados, aunque mucho más tardíos en sus escritos, son Tomás Vega Toral y Luis Salgado.

El positivismo en Ecuador, a la vez que recibir las influencias normales francesas e inglesas, recibió las españolas así como las del cubano Alberto Lamar Schweyer y del argentino José Ingenieros.

Es pertinente en este sentido destacar la conferencia de Marietta Veintimilla quien disertó y publicó en 1907 sobre "Psicología Moderna" en los salones de la Universidad Central el 10 de febrero de 1907. Allí, preocupada por el hecho que los ecuatorianos permanecen "sujetos a la roca con las degradantes cadenas de la indiferencia y del egoísmo" y debido igualmente a que algunas repúblicas de Sud América "nos aventajan en espíritu práctico", insta a sus compatriotas a "alentar nuestro espíritu con la realidad del poder intelectual" y los llama a dar "vigor a las fibras del cerebro con el estudio" para conquistar un puesto preferente para nuestra patria, formando parte en la trinidad científica que más tarde surgirá en Hispano-América.⁹⁴

El positivismo brasileiro se realizó en dos tareas fundamentales: la república y la abolición de la esclavitud, ambas a fines de 1880. Un conjunto de autores inspirados inicialmente por Tobías Barreto y Benjamín Constant configuraron el grupo más importante de América latina: Teixeira Mendes, Miguel Lemos, Capistrano

d'Abreu, Araripe Junior, Joaquin Nabuco, Ruy Barbosa.

En oposición relativa a este grupo se encuentra otro que fue más bien evolucionista, darwiniano, racista, menos teorista y más asociado a la realidad: Silvio Romero, Nina Rodríguez, Euclydes da Cunha, João Batista de Lacerda. Entre éstos particularmente, así como entre otros, en los primeros años del siglo XX se impuso un social-darwinismo. Fueron frecuentes las citas de Spencer, Le Bon e Ingenieros.⁹⁵

Esta postura propuso la teoría brasilera del "blanqueamiento", que fue aceptada por la mayor parte de la elite brasilera durante los primeros 25 años de la república, hasta la Primera Guerra Mundial.⁹⁶

Desde la teoría del blanqueamiento se pasó a la confianza en el blanqueamiento. Brasil parecía beneficiado en relación a EEUU: se evitaban las divisiones que habían provocado los rígidos preconceptos anglosajones y se incorporaba al elemento negro de manera natural, por la vía del amor (sexual). Es decir, los latinos - portugueses - brasileros de elite eran menos racistas y por ello más capaces de incorporación que los sajones. De este modo la virtud moral era a la vez funcional al blanqueamiento. En otras palabras, desde la tesis sajonzante de la raza inferior, negra, y de la subraza también (aunque menos) inferior, latina, se transitaba hacia la valorización de lo propio. El latino resultaba ser mejor por muchos aspectos que el sajón, el mulato aparecía como susceptible de incorporación cultural y étnica rápida. El negro se idealizaría por la música, el sufrimiento, la lealtad, etc.

Casi sin darse cuenta el propio racismo había facilitado el antirracismo y las posiciones sajonas-modernizantes habían derivado en latino-mestizas identitarias. La selección genética había sido superada, absovida por el amor (a la José Verissimo).

Se ha visto cómo incluso al interior de una tendencia específica como el positivismo es posible marcar énfasis y diferencias e incluso progresiones. Precisamente por ser ésta una filosofía que marcó tan ampliamente a la intelectualidad así como a la clase política latinoamericana, pudo modularse de manera muy diversa según los países, los grupos, las décadas.

El positivismo se combinó con otras tendencias: con el anarquismo (González

Prada), con el socialismo (Juan B. Justo), con el escepticismo (Varona), con el krausismo (Arguedas) e incluso con el espiritualismo.

Pero no sólo eso, el positivismo fue dejando de ser la tendencia algo abstracta, algo racista, algo teórica y fuertemente "modernizadora" que encarnó a fines del siglo XIX para acercarse a posiciones más heterodoxas en lo filosófico y más identitarias en su posición respecto a la realidad continental. Un ejemplo muy claro de esta evolución es, como veremos, el peruano Víctor Andrés Belaúnde; un ejemplo de evolución grupal es lo que ocurrió en Brasil.

Se observa de este modo cómo la corriente positivista modernizante se debilita, haciéndose permeable a otras ideologías, y cómo se desprenden de ella tendencias que apuntan hacia el reforzamiento de la identidad.

V. Socialismo y anarquismo.

En los planteamientos socialistas y anarquistas de comienzos de siglo, además de los propios de dichas tendencias, convergieron las ideas positivistas, krausistas y, en menor medida, católico-sociales. Por cierto, el socialismo y el anarquismo no nacieron en 1901, sino que tuvieron desarrollos anteriores tanto en su aspecto organizativo como ideológico, que es el que aquí nos interesa. Los socialistas románticos son conocidos desde mediados de siglo y el marxismo, así como el anarquismo, desde los años 1870-1880. Las primeras obras de autores latinoamericanos donde se percibe una clara inspiración en estas últimas tendencias son posteriores al 90.

El siglo XX se inicia con mayor presencia anarquista en los sectores de obreros organizados en Argentina, Brasil y México, pero también en Perú o Panamá.⁹⁷ Entre sectores más intelectuales priva un socialismo moderado, más cercano a la tradición universitaria española o sobre todo alemana.

Desde un punto de vista filosófico, el anarquismo y el socialismo latinoamericanos previos a la Primera Guerra Mundial fueron eminentemente positivistas, siendo los más claros Manuel González Prada y Juan B. Justo, pero ello ocurre igualmente en Brasil ⁹⁸ y en Cuba.⁹⁹ Existe una presencia krausista y una propiamente marxista claramente menor, dándose eso sí generalmente todas mezcladas.

González Prada, que había desarrollado toda una actividad intelectual como respuesta a la derrota peruana en la Guerra del Pacífico y que había propuesto la

ciencia como solución para el país, se hizo ácrata en los años 90, colaborando durante los primeros años del siglo XX en periódicos de esa tendencia en Perú. El conjunto de dichos artículos fueron editados luego de su muerte en un volumen bajo el título de *Anarquía*. Allí interpreta la anarquía con un positivismo a ultranza cuando señala, por ejemplo: "No se llame a la Anarquía un empirismo ni una concepción simplista y anticientífica de las sociedades. Ella no rechaza el positivismo comteano, le acepta, despojándole del Dios Humanidad y del sacerdocio educativo, es decir de todo rezago semiteológico y neocatólico. Augusto Comte mejora a Descartes, ensancha a Condillac, fija el rumbo a Claude Bernard y sirve de correctivo anticipado a los Bergson nacidos y por nacer. La Ciencia contiene afirmaciones anárquicas y la Humanidad tiende a orientarse en dirección de la Anarquía."¹⁰⁰

En textos pertenecientes muy nítidamente a la sensibilidad finisecular (teóricos, doctrinarios, teológicos o antiteológicos, y claramente deterministas), sostiene que "la vida y la muerte de las sociedades obedecen a un determinismo tan inflexible como la germinación de una semilla o la cristalización de una sal; de modo que si los sociólogos hubieran llegado a enunciar leyes semejantes a las formuladas por los astrónomos, ya podríamos anunciar las revoluciones como indicamos la fecha de un eclipse o de un plenilunio".¹⁰¹

Es uno de los primeros que plantea en Latinoamérica la revolución. Para él anarquía y revolución son prácticamente sinónimos y las revoluciones son de dos tipos aunque coincidentes, pues hay una en el terreno de las ideas y otra en el de los hechos, aunque "ninguna prima sobre la otra, que la palabra suele llegar donde no alcanza el rifle y un libro consigue arrasar fortalezas no derrumbadas por el cañón",¹⁰² por lo que consciente o inconscientemente, los iniciadores de toda revolución política, social, religiosa, literaria o científica laboran por el advenimiento de la Anarquía.

El mundo actual tiende hacia la anarquía y se desenvuelve en una suerte de revolución permanente y total o "latente", como la llama González Prada. Es así que "desde la Reforma y, más aún desde la Revolución Francesa, el mundo civilizado vive en revolución latente". Esto abarca todos los sectores de la sociedad debido a que se trata de la "revolución del filósofo contra los absurdos del Dogma, de la revolución del individuo contra las explotaciones del capital, revolución de la mujer contra la tiranía del hombre; revolución de lino y otro sexo contra la esclavitud del amor y la cárcel del matrimonio; revolución en fin de todos contra todo",¹⁰³

Se ha dicho y con razón ¹⁰⁴ que su diagnóstico de los males del país es mucho más abundante que sus remedios específicos. El gran remedio, si puede decirse, es la ciencia, la separación de la Iglesia y el Estado, la redención del indio y una distribución más equitativa de la riqueza.¹⁰⁵

José Ingenieros, quien participó en la fundación del Partido Socialista argentino, junto a Juan B. Justo, adhirió como González Prada parcialmente al anarquismo. Oscar Terán resume la postura ético-social de Ingenieros acotando que el intelectual debe participar en la emancipación de todos los hombres; no hacerla sería transformarnos en cómplices de las injusticias que hoy oprimen a las clases trabajadoras. Es decir, hay que ligarse a la lucha a través del *ideal*.¹⁰⁶

El pensamiento socialista y anarquista fue particularmente sensible, por razones obvias, al tema de la cuestión social. Mas aún, como consecuencia de estas tendencias, en buena medida, la cuestión social llegó a transformarse en un tema relevante de discusión a comienzos de siglo.

Ximena Cruzat y Ana Tirón ¹⁰⁷ han determinado tres maneras de plantearse, en el caso chileno, frente al tema de la cuestión social, entre quienes aceptaban que existía, aunque no faltaron quienes, negando su existencia real, atribuyéronla a simple moda o reflejo de lo que ocurría en otros lados. Una primera posición la articuló con la falta de religiosidad o de moral por parte de las clases trabajadoras, en consecuencia mejorando la propaganda religiosa debería disminuir. Una segunda posición la entendió como problema social y económico y llamó a enfrentarla a partir de la asunción por parte del Estado de nuevos roles: habitación, higiene, seguridad, educación. Una tercera posición, particularmente el socialista Recabarren, la entendió como rebelión contra la esclavitud más que como reivindicación económica, señalando que la cuestión social sólo sería solucionada cuando se aboliera la esclavitud del salario articulado al sistema capitalista.

Luis Emilio Recabarren escribió su obra más importante con motivo de 1910: el centenario de la Independencia, no para conmemorar sino para denunciar que "de todos los progresos de que el país se ha beneficiado, al proletariado no le ha correspondido sino contribuir a él, pero para que lo gocen sus adversarios. En el progreso de la producción industrial, artística o científica, el proletariado no desempeña otro papel que el de instrumento o herramienta de ese progreso. En el progreso de la arquitectura y la ornamentación y belleza de las ciudades y de sus edificios, el proletariado ha contribuido a él con el sudor y parte de su vida mientras se reserva para sí la cueva hedionda del pestilente conventillo. En el progreso del comercio, el proletariado ha contribuido entregando a la clase

comercial toda aquella parte que pudo ahorrar, quedándose en la miseria y en la privación".¹⁰⁸ Escribió igualmente otros opúsculos y folletos y copiosamente en la prensa obrera. Desde muy temprano se definió como socialista aunque fue cambiando parcialmente el sentido que daba a este concepto. Incluso en ocasiones fue acusado de indefinición ideológica.

A diferencia de González Prada y Justo, Recabarren poseía una formación teórica menor: la que en esta época se forjó en el liberalismo radical chileno, a partir del socialismo español de Pablo Iglesias; y luego de 1906 recibió importantes influencias del socialismo argentino y belga, volcándose mucho hacia el cooperativismo.

Recabarren como trabajador que era, fue obrerista; no concebía mayormente la presencia de otros grupos sociales. Ni la pequeña burguesía o el estudiantado y ni siquiera los campesinos eran importantes en su proyecto, antes de la Primera Guerra Mundial. El tema campesino-indígena fue para él totalmente irrelevante y su propuesta socialista-cooperativista se afirmó en los obreros, particularmente los mineros de la zona salitrera del norte de Chile, que es donde desarrolló su mayor actividad como organizador.¹⁰⁹

En el Brasil, en los primeros años de este siglo, en el movimiento obrero convivían, se mezclaban y se confundían todas las doctrinas de reforma social.¹¹⁰ El anarquismo dominó en la prensa obrera de fines del siglo. El marxismo, a pesar de ser conocido por numerosos pensadores,¹¹¹ sólo fue ingresando muy lentamente entre los trabajadores. Poco a poco el socialismo bolchevique se hizo presente beneficiándose de la repercusión de la Revolución Rusa. Joaquín Pimenta, que asistió a esta evolución desde dentro del movimiento obrero, ha dicho que "antes de la revolución ruso-soviética la palabra *anarquía* había llegado a ser de uso obligatorio en la tribuna proletaria. Con la revolución rusa fueron quedando en un segundo plano los anarco sindicalistas, transformándose la palabra *comunismo* en una especie de término litúrgico, sacramental, en la oratoria de las asambleas y de los comicios, juntamente con los nombres de Marx, Engels, Lenin y Trotsky"

¹¹²

Por otra parte, en el ambiente universitario, particularmente en la Facultad de Derecho de Sao Paulo, se había desarrollado durante el último cuarto del siglo XIX una escuela krausista-social de la cual derivó tanto lo que se ha llamado "liberalismo social", uno de cuyos representantes Joaquín Nabuco pretendía perfeccionar el liberalismo a partir del derecho social moderno,¹¹³ así como el "socialismo de cátedra", A esta última tendencia perteneció Pedro Lessa quien, seña

lando una serie de cuestiones que aludían al socialismo, enumeraba: la reglamentación de los salarios, la disminución y fijación de las horas de trabajo, la fundación de cooperativas auxiliadas por el Estado, la supresión del trabajo de los niños y las mujeres casadas, la creación de corporaciones de artes y oficios, entre otras. Según él, muchas de las aspiraciones del socialismo serán finalmente concretizadas en leyes.¹¹⁴

El socialista argentino Juan B. Justo fue universitario como Lessa, aunque positivista como González Prada, pero estuvo más ligado que ambos a la práctica política y sindical, como Recabarren.

Se han distinguido tres etapas en el desarrollo teórico de Juan B. Justo.¹¹⁵ La primera es su etapa de formación universitaria como médico y transcurre fuera de la vida política. La segunda transcurre entre fines de los 80 y fines de los 90 y es cuando se hace socialista. Desde fines de los 90 adhiere al socialismo marxista bersteiniano, fuertemente influido por *Die Neue Zeit*.

El gran aporte que hace Justo, sin ser estrictamente el primero, es poner el problema social ya en el siglo XIX, en un marco establecido por la generación del 80, donde ello no tenía importancia. Justo quiere ampliar la política hacia los excluidos y quiere hacer presente su situación económica.

En *El socialismo* (1902) se pregunta ¿qué es el socialismo? y constata que esta palabra "suele emplearse para designar, por una parte, el movimientno obrero; por otra, la idea de una sociedad igualitaria y comunista. Para ciertos patrones, el más insignificante reclamo de los trabajadores es socialismo, y en su forma más peligrosa; así, un estanciero, al llegar a la cocina de los peones, encontró escritas en la puerta las palabras "¡más galleta! y, azorado, volvióse a contar a su esposa que todos los peones eran anarquistas".¹¹⁶ A estas visiones parciales o falsas responde Justo que "el socialismo es la lucha en defensa y para la elevación del pueblo trabajador, que guiado por la ciencia, tiende a realizar una libre e inteligente sociedad humana, basada sobre la propiedad colectiva de los medios de producción",¹¹⁷ Afirma Justo que una cuestión muy característica de la "nueva mentalidad obrera" es la "asociación de los proletarios en cooperativas de producción y consumo" que, según él, aportan las ventajas siguientes: "proveen ventajosamente a los asociados, dan buenas condiciones de trabajo a los obreros que emplean y contribuyen eficazmente a mejorar la técnica sin buscar ganancias extraordinarias para nadie".¹¹⁸

En 1914 escribe *La cuestión agraria* en la que su ocupa mucho menos de

cuestiones teóricas o de la experiencia de los países más avanzados, para centrarse en el caso argentino proponiendo una legislación agraria preocupada del buen empleo de las tierras públicas, de evitar el acaparamiento de la tierra y de dar estabilidad y garantías al arrendatario;¹¹⁹ pero Justo no es capaz ni de formular categorías interpretativas ni de proponer en sentido fuerte un proyecto para la agricultura o para el campesino, como lo haría Mariategui pocos años más tarde.

Desarrolló sus ideas muchas veces en contraste y debate ideológico con el anarquismo que por esos años, particularmente entre los trabajadores inmigrantes, tenía mucha presencia. Los ácratas desarrollaron una campaña de creación de escuelas fundadas en las propuestas de Kropotkine.¹²⁰ Anarquistas y socialistas, aunque en diversos grados, coincidieron en el antimilitarismo y en el anticlericalismo así como repudiaron diversas costumbres consideradas resabios de épocas oscuras. Fueron menos acordes en los aspectos constructivos. Particularmente los anarquistas no lograron ponerse de acuerdo ni materializar las comunidades o las cooperativas. Más éxito tuvieron en las escuelas y en las labores periodísticas.

Ricardo Flores Magón escribe un conjunto de artículos importantes en el periódico *Regeneración*, precisamente en vísperas de la Revolución Mexicana. Según él, "Sobre México pesa el más vergonzoso de los despotismos" siendo uno de los especiales empeños de ese despotismo "tener a los trabajadores en la ignorancia de sus derechos",¹²¹ y no sólo ello, yendo más adelante sostiene: Porfirio Díaz "se ha mostrado siempre decidido por conseguir que el proletariado mexicano se considere a sí mismo inferior en mentalidad, moralidad y habilidad técnica y hasta resistencia física a su hermano el trabajador europeo y norteamericano".¹²² Pero la opresión o la minusvaloración no son las únicas desgracias que sufre el trabajador, por cierto sobrevive en la pobreza o miseria: "sobre una tierra maravillosamente rica, vegeta un pueblo incomparablemente pobre".¹²³ Tal vez por todo esto se han generado dos situaciones: la primera, el trabajador emigra al extranjero en busca de bienestar económico o invade los grandes centros industriales de México; la segunda, la revolución que él percibe como inminente.

Escribiendo para las mujeres ¹²⁴ comienza: "Compañeras: la catástrofe está en marcha, airados los ojos, el rojo pelo al aire, nerviosas las manos, pronta a llamar a las puertas de la patria. Ella trae en su seno la muerte, es anuncio de vida. No trae rosas ni caricias. Trae un hacha y una tea. La catástrofe está en marcha. Vosotras constituís la mitad de la especie humana ¿Sois madres? ¿Sois esposas? ¿Sois hermanas? ¿Sois hijas? Vuestro deber es ayudar al hombre".

Flores Magón, como Recabarren, González Prada y otros socialistas y ácratas dedican textos al tema de la mujer, refiriéndose en términos bastante crudos a su opresión. Para el mexicano "la condición de la mujer en este siglo varía según su categoría social; pero a pesar de la dulcificación de las costumbres, a pesar de los progresos de la filosofía, la mujer sigue subordinada al hombre por la tradición y por la ley".¹²⁵

Para solucionar estos diversos problemas Flores Magón apuesta a la revolución. Afirma que lucha por la libertad económica de los trabajadores, que su ideal es que el hombre llegue a poseer todo lo necesario para vivir sin tener que depender de ningún amo.¹²⁶ Se define como un utopista que sueña con una humanidad "más justa, más sana, más bella, más sabia, más feliz". Utopista y revolucionario, por ello "ilegal por excelencia" porque el hombre que ajusta sus actos a la ley "podrá ser a lo sumo un buen animal domesticado". La Ley conserva, la Revolución renueva.¹²⁷

En todo caso, probablemente lo que más define a las posiciones socialistas y anarquistas latinoamericanas de esta época es su tono fuertemente ético. De González Prada se ha dicho que "la base ética de su anarquismo postula una regeneración de las instituciones peruanas y la solución al problema indígena, así como al problema del centralismo, a través de una moral anárquica, de una revolución integral y de un nuevo sistema educacional".¹²⁸ De Ingenieros se ha destacado su postura ético-social.¹²⁹ Flores Magón fue muy explícito en e(n)nombre que dio a su periódico *Regeneración* en el cual denuncia el "vergonzoso despotismo" así como pone atención en el tema de la moralidad del proletariado mexicano. Recabarren reiteró una y otra vez que si habían progresos en Chile éstos no eran de orden moral para la burguesía que "se ha alejado de la perfección moral verdadera"¹³⁰ sino sólo progreso económico. Respecto a la sociedad en general, afirmó que ésta ha progresado en "los crímenes y los vicios".

La reiteración de la cuestión moral; la preocupación por la corrupción de las costumbres privadas y públicas, por el cohecho, por los vicios, por el denigrante sistema carcelario, etc. son cuestiones todas que marcan el carácter de este discurso. Ello viene a empalmar sin duda con el discurso espiritualista por una parte, con el discurso sobre la crisis por otra. La familiaridad con el pensamiento español de la época es indiscutible.

Sin embargo, este mismo tono moralista, muy inspirado en principios, es el que en cierta forma oculta la propia realidad. Los socialistas y anarquistas impregnados de principios y doctrinas no son muy sensibles a las especificidades de la

realidad social latinoamericana, la que en general miran a través de sus lecturas. Los intentos de Juan B. Justo por nacionalizar las masas inmigrantes, los afanes de Recabarren por comprender la evolución histórica de Chile en el siglo de vida republicana, la preocupación de González Prada por la situación del indio, están todavía muy lejos de los análisis y proyectos que se llegarán a formular, sobre todo en Perú y México, durante los años 20.

VI. Interpretaciones y propuestas identitarias: caudillismo, caracteres psíquicos, raza y nación.

En una línea, también identitaria, aunque algo distinta a la de Rodó, se encuentra otra serie de autores y de obras donde se combinan un cierto nacionalismo con cuestiones psicológicas, geográficas y étnicas. Algunos resaltan la fuerza y el poder como mecanismos de supervivencia de los pueblos, inspirándose en Ratzel, Le Bon o el darwinismo social. Continuadores, en cierto modo, de patrones ideológicos decimonónicos europeos como el positivismo y el krausismo, se abren a nuevas tendencias pero leyéndolas con un intenso afán de comprender y transformar la propia realidad, utilizándolas como herramientas.

Tópicos como la crisis moral, la decadencia de la nacionalidad o del espíritu de nacionalidad, la "enfermedad" de sus países, la presencia de las masas inmigrantes o autóctonas, el caudillismo, son algunos de los temas abordados. Ideas como regeneración, integración, nacionalismo, son algunas de las propuestas que llegaron a suscitar varios de los textos más importantes del pensamiento latinoamericano, que en las primeras décadas de este siglo es notoriamente más rico, abundante e interesante que en las últimas del anterior. Son prueba de esto: *Os sertões* de Euclides da Cunha, *Pueblo enfermo* de Alcides Arguedas, *Nuestra inferioridad económica* de Francisco Encina y *Las democracias latinas de América* de Francisco García Calderón.

Caudillismo y dictadura

Francisco García Calderón elaboró su interpretación de las "democracias latinas" afirmándose en la idea de un hombre fuerte capaz de subordinar a los pequeños caciques y hacer funcionar el país. Su tesis básica sobre este punto es que "el desarrollo de las democracias iberoamericanas difiere considerablemente del admirable espíritu de sus cartas políticas". De hecho, "las tradiciones de la

raza dominante han creado sistemas de gobierno simples y bárbaros" y es por eso que "el caudillo es el eje de la política". El caudillo sea porque es "jefe de un partido, de un grupo social o de una familia poderosa impone su voluntad tiránica a la multitud. En él se concentran el poder y la ley. De su reacción depende el orden en el interior, el desarrollo económico, la organización nacional: su autoridad es inviolable, superior a la constitución y a las leyes".¹³¹

Ahora bien, por otra parte, genéticamente intenta explicarse el por qué de este fenómeno. Yendo a la tradición hispánica así como a la indígena americana extrae elementos que le parecen definitorios para concluir que "en toda la historia de América, la herencia de los españoles y de los indígenas, converge hacia la exaltación del caudillo".¹³²

Por este camino intenta introducirse en la racionalidad interna de esta forma de hacer política (o de negación de la política). Según García Calderón, "las revoluciones sudamericanas pueden ser consideradas como una forma necesaria de actividad política. El partido vencedor intenta destruir a los otros grupos; la revolución representa entonces un medio político para los partidarios privados del sufragio y corresponde a las protestas de las minorías europeas, a las huelgas anarquistas del proletariado, a los grandes *meetings* anglosajones en que los partidos de oposición combaten al gobierno".¹³³

El venezolano Laureano Vallenilla Lanz que ha sido, guiándose por lo secundario más que por lo central, definido como positivista, se aboca a una tarea muy similar a la del peruano. En *Cesarismo democrático* (publicado casi una década más tarde pero escrito en 1909) se ocupa como Francisco García Calderón, Carlos Octavio Bunge y Alcides Arguedas, del caudillismo o caciquismo latinoamericano. Con ribetes positivistas aunque mucho menos relevantes que los ribetes lebonianos y en todo caso inspirándose en su compatriota Gil Fortoul y en José Martí, quiere oponerse a los letrados artificiales, que redactan constituciones de letra muerta, para reivindicar al "presidente boliviano" (a la Bolívar) único capaz de subordinar a los pequeños caciques, suprimiendo la anarquía.

En su texto Vallenilla Lanz sostiene, en términos generales, que dentro del proceso de consolidación de los estados latinoamericanos, el caudillismo se da como un mal necesario, luego de la ineficacia demostrada por los ideólogos abstractos que han intentado aplicar constituciones importadas sin considerar la naturaleza de nuestros pueblos. En su planteamiento más amplio, hay claras coincidencias con lo propuesto por Martí, aunque llega a conclusiones diferentes.

Para Vallenilla Lanz el problema del caudillismo se remonta al proceso de Independencia, porque reconoce en él una guerra que a pesar de ser contra España, fue de hecho una guerra civil, entre hermanos. En las primeras décadas del siglo XIX, los hombres como Bolívar, de noble cuna, se confunden con los caudillos populares en el logro de un mismo propósito: la independencia; pero luego de obtenido, las diferencias aparecen nuevamente. En consecuencia, lo que había surgido como una tarea fundada en la razón, convirtió en protagonista a un elemento pasional, de naturaleza violenta: los llaneros.

El caudillo es entonces para Vallenilla Lanz, un elemento que emerge desde lo natural, como el único capaz de controlar a "la masa bárbara, analfabeta, que entiende la libertad como una licencia, un rebaño humano en estado natural, llaneros, negros y mestizos", porque en algún momento fue parte de ellos. Este caudillo viene a poner el orden que los intelectuales y letrados no pusieron. Este hombre es el más valiente entre las capas populares, hijo de la democracia igualitaria que se impone y no se elige, es un conductor virtuoso que utiliza la fuerza bruta para mandar, ha ido ascendiendo militarmente y sirve de modelo. Dentro de un estado guerrero que ha quedado en la anarquía, se hace necesario un jefe que obligue a la masa a subordinarse.

Para el autor de *Cesarismo Democrático*, las constituciones de los letrados artificiales fracasan porque no dan cuenta del instinto y la naturaleza de sus pueblos, porque no respetan el derecho consuetudinario de cada uno de ellos para generar su propia constitución. El único que fue capaz de visualizar y sistematizar este problema fue Bolívar, a quien no se escuchó, pero inevitablemente su ley se cumple a través del "gendarme necesario", el hombre fuerte. A pesar de que no es el gobernante óptimo, como pudo haberlo sido Bolívar, es mucho mejor que la anarquía que no permite la creación de un proyecto o de un sentimiento nacional.

El paraguayo Cecilia Báez se ocupa también de la dictadura en América Latina y particularmente de las dictaduras que florecieron inmediatamente después de las guerras de independencia. En 1910 publicó su *Ensayo sobre el doctor Francia y la dictadura en Sud América*.

Explica Báez este fenómeno argumentando que "nacieron con la guerra de independencia, por la necesidad de imprimir a ésta una dirección enérgica y de asegurar la conquista de la libertad".¹³⁴ En este marco los dictadores fueron los defensores de sus pueblos: Q'Higgins, San Martín, entre otros. Pues donde había guerras, surgieron caudillos militares; donde no las había, aparecieron los caudi

llos civiles como el doctor Francia en el Paraguay, que salvaguardó la independencia nacional por medio del aislamiento.¹³⁵

El objetivo del trabajo apunta a estudiar específicamente el caso de su país. De acuerdo a su manera de poner el problema, el doctor Francia es generalmente conocido como un tirano y como un hombre enfermo al cual se le ha instruido un proceso político incluyéndoselo entre los alienados. Sin embargo, hasta la fecha, nadie ha intentado averiguar cuáles fueron sus sentimientos íntimos, sus aspiraciones e ideales patrióticos, las grandes emociones de su alma, su carácter y los móviles de su política, en relación al Río de la Plata.¹³⁶ Es lo que se propone Báez en su obra.

Compara a Francia con otros dictadores hispanoamericanos así como con autócratas europeos y de la antigüedad clásica concluyendo que "Francia, por su actuación histórica, no guarda semejanza con los tiranos antiguos de la Roma Imperial, ni con los gauchos degolladores de la América del Sud, como Rosas y otros".¹³⁷ Analiza los antecedentes ideológicos de Francia así como de los movimientos que produjeron la independencia americana. Especialmente se detiene en la influencia de Rousseau. El filósofo de Ginebra fue particularmente admirado por el dictador. Según Báez, "entusiasta admirador de las doctrinas políticas de Rousseau, las propagó en sus discursos y escritos oficiales, especialmente las que se refieren a la soberanía popular ya los derechos humanos imprescriptibles". En todo caso, "su espíritu esencialmente práctico y su buen sentido, le llevaron a prescindir de todo lo utópico y paradójico que había en el *Contrato Social*".¹³⁸

A partir de estos elementos y otros, Báez va explicando la función histórica en relación a las ideas, situaciones y características personales de Francia. Este construyó la nacionalidad paraguaya hacia dentro y hacia fuera. "Fue un hombre de Estado que se propuso fundar una República independiente y recurrió al efecto al despotismo. Todos sus actos lo presentan como un hombre de inteligencia superior y pasiones concentradas, que persigue un objetivo único".¹³⁹ Su vida privada fue coherente con ello pues "fue ejemplar, y como magistrado supremo no corrompió a los ciudadanos por dádivas, recompensas y honores, ni formó aduladores. Antes bien, exigió de todos el sacrificio de todo para fundar la Esparta Americana que salió poderosa de sus manos".¹⁴⁰

Carlos Octavio Bunge se propone estudiar la organización política de *Nuestra América*, como titula su obra. Su tesis básica es que "la organización política de un pueblo es producto de su psicología" y que "su psicología resulta de los factores étnicos y del ambiente físico y económico". En relación a dichas ideas

sostiene que "el objeto de esta obra es describir, con todos sus vicios y modalidades, la política de los pueblos hispanoamericanos" .¹⁴¹ Considera necesario, para llevar a buen fin su proyecto, estudiar la psicología de los españoles, indios y negros. Luego de "conocido el sujeto", nos dice, "expongo ya la política criolla, la *enfermedad* objeto de este tratado de clínica social".¹⁴²

Luego de analizar las tres razas concluye que "la *composición psíquica* de sus ingredientes puede representarse así: los españoles nos dan la arrogancia, indolencia, uniformidad teológica, decoro; los indios, fatalismo y ferocidad; los negros, servilismo, maleabilidad y, cuando entroncan con los blancos, cierta sobreexcitación de la facultad de aspirar".¹⁴³ Pero como estas razas se han mezclado han hecho converger sus peculiaridades creándose una mezcla que tiene "como caracteres genéricos de todos los mestizos de Hispanoamérica, ya hispanonegros, ya hispanoindios, ya zambos", más relevantes, "cierta *inarmonía psicológica*, relativa *esterilidad* y falta de *sentido moral*".¹⁴⁴ En el criollo se unen, por su parte, pereza, tristeza y arrogancia.¹⁴⁵

Una vez realizado este análisis, cosa que el mismo Bunge lleva a cabo con su respectiva arrogancia y con no poca grandilocuencia, nos invita: "Entrad lectores. Entremos, sin miedo ya, en el grotesco y sangriento laberinto que se llama la política criolla ¿No poseemos ahora la llave mágica que ha de abrirnos todas las puertas? ¿No hemos arrancado al alma del hispanoamericano los secretos de su psicología? Esta psicología será nuestra mágica llave... ¡ Lectores entrad! ".¹⁴⁶

Se trata entonces de explicar el trazo principal de esta política criolla que es el caudillismo o el caciquismo. Con fuerza sostiene entonces Bunge: "En la pereza hallo la clave del caudillismo o caciquismo hispanoamericano". ¿Cómo opera esto? Obvio, "Entre indolentes, fácil le será descollar al más activo. Entonces la turba, compuesta de ciudadanos demasiado apáticos para pensar y moverse por sí mismos y echar sobre sus hombros la pesada carga de la responsabilidad de sus actos, delega con gusto su soberanía. Pero no basta ser el más apto: es preciso ser el más temido y querido".¹⁴⁷

Y para explicar mejor su idea clave señala que el caciquismo es consuetudinario y tácito; que éste arraiga en las costumbres y que, aunque no se halla expresado en las constituciones, es consensual, no está en las leyes, pero sí en la sangre y el clima, en la indolencia nacional.¹⁴⁸

En el siglo XIX habíamos tenido dos grandes explicaciones del caudillismo y las dictaduras. La primera (Sarmiento) sostenía que la dictadura era producto de

la barbarie; la segunda (Martí), afirmaba que la dictadura era producto de la rebelión del hombre natural contra los letrados artificiales. A comienzos del siglo XX se funden ambas explicaciones en un nuevo paradigma fuertemente influido por una lectura psicologista de la realidad que, como las anteriores, pretende descubrir las causas del fenómeno ahondando en nuestra realidad. Más tarde se atribuirá la dictadura principalmente a factores externos como la acción imperialista.

Estudio de los caracteres psíquicos

Un segundo gran tópico que se trabaja a comienzos de siglo es el referido al carácter de los americanos del sur. El mismo Carlos Octavio Bunge afirma toda su concepción del caudillismo y de los vicios de la política nustramericana en los respectivos vicios psicológicos de sus habitantes: pereza, indolencia, inarmonía, esterilidad, falta de sentido moral, entre otros. El chileno Nicolás Palacios, aunque con otro objetivo, se detiene también en los "rasgos de la sicología chilena", respecto de lo cual señala cuestiones alusivas a la sensibilidad, al pudor, al ornato. A Alcides Arguedas le interesa, por su parte, considerar las razas desde el punto de vista psicológico, especialmente al indio, cuyo "ánimo no tiene fuerza para nada" y al cholo del cual destaca esa "innata tendencia a mentir y engañar". También intentan descripciones con afán psicológico Francisco Encina, Cecilia Báez, así como Euclydes da Cunha, José de la Riva Agüero, Affonso Celso y Manoel Bonfim.

En 1900 Celso había publicado *Porque me ufano de meu pais*, iniciando la corriente llamada del "ufanismo", donde se exaltaban las características étnicas y psico-culturales del brasileño. El ufanismo fue el correlato del arielismo por un lado y del nacionalismo por otro. Bonfim publicó en 1903 *A América Latina: Males de Origem*. En esta obra retrataba el atraso de Latinoamérica y de Brasil, que se mantenían aprisionados por una serie de herencias coloniales.¹⁴⁹ Portugal y España habían perdido el liderazgo y habían transmitido diversos vicios a sus colonias. Le interesaba a Bonfim explicar la patología de América ibérica y para ello se adentraba en el carácter y en la historia de nuestros países. Rechazó, por otra parte, el racismo acusándolo de ser un instrumento de los países fuertes para dominar a los débiles; de ese modo su antirracismo se hizo nacionalista y en cierto sentido antiimperialista.

Con mayor abundancia se detiene en este aspecto el costarricense Salvador Mendieta, escritor de voluminosos textos y pionero en el estudio del carácter

de nuestros pueblos, quien analiza las causas psicológicas de lo que llama la "enfermedad de Centroamérica". Escribió muy joven, entre los años 1905 y 1906, un texto en que analizaba dicha enfermedad, estudiando sus síntomas, puesto que según su parecer el organismo colectivo del pueblo centroamericano no funciona con normalidad: apuntan por diversos lados síntomas morbosos (debilidad física, pereza, falta de iniciativa, lujuria, tristeza, impresionabilidad, volubilidad, cobardía moral, mentira, vergüenza nacional), que necesitan ser estudiados, analizados y clasificados para que podamos ver con claridad cuál es la dolencia que aqueja a nuestro pueblo.¹⁵⁰

Según Mendieta, el pueblo centroamericano no se alimenta de manera adecuada. Por ello la debilidad física y la pereza se hallan enlazadas. La iniciativa, que es como si dijéramos, la tendencia a innovar lo que nos rodea en el sentido de mejorarlo, está reñida con la pereza. La debilidad física, la pereza y la lujuria se confabulan en Centroamérica para producir la tristeza, como una de las características típicas del carácter nacional.¹⁵¹ Por otra parte, argumenta que una de las consecuencias de la debilidad nerviosa es la impresionabilidad, esto es la tendencia a obrar de acuerdo con la última impresión. La impresionabilidad, conduce de manera matemática a la volubilidad.¹⁵² Y continúa: el pueblo centroamericano es moralmente cobarde: no se atreve a decir la verdad, no se atreve a decir que no cuando debe hacerla. Más aún tiene horror a la verdad y la rehuye con palabras, actitudes y hechos.¹⁵³ Culmina: los individuos se avergüenzan del país en que nacieron, en vez de sentir orgullo nacional sienten vergüenza.¹⁵⁴

En su deseo de articular todos estos defectos señala que "la dolencia que estos síntomas anuncian es la de una abulia colectiva, profunda y crónica. Es decir, los diez síntomas analizados dan como resultado fatal un querer colectivo débil, torpe, incierto, variable continuamente, una voluntad nula, un pueblo apático".¹⁵⁵

Se ve obligado Mendieta a entregarnos alguna esperanza y en descargo agrega que el pueblo centroamericano posee también un cierto número de buenas cualidades. Como por ejemplo: valor físico que se expresa en el poco miedo a la muerte y a los peligros, la generosidad que se realiza considerándolo colectivamente, la capacidad caritativa de la mujer que es, como la chilena, tierna, dulce, caritativa en todo y para todo; la fácil asimilación de lo bueno del extranjero, la inteligencia viva, el respeto a la propiedad y la impulsividad.¹⁵⁶

En todo caso, sintetiza Mendieta, "ninguno de los síntomas de la dolencia de nuestro pueblo es mortal: puede decirse que todos y cada uno de ellos denun

cian malas costumbres y nada más. En cambio, algunas de las cualidades buenas denuncian vitalidad bastante que, en favorables condiciones, puede reaccionar con energía y triunfar definitivamente de las influencias morbosas".¹⁵⁷

La raza latinoamericana: sus patologías, decrepitudes y monstruosidades

En 1909 aparece la primera edición de *Pueblo enfermo* de Alcides Arguedas, obra que años más tarde sería retocada y sobre todo aumentada. El venezolano César Zumeta había escrito *Continente enfermo* en 1898, Salvador Mendieta había publicado en 1906 *La enfermedad de Centroamérica*; en 1914, Víctor Belaúnde se refirió "a ese grande y amado enfermo que se llama Perú". La idea de crisis se hace particularmente fuerte, a pesar de ser un tópico recurrente y que por ello no debe ser siempre muy tomado en serio, en los primeros años del siglo. Francisco Encina, desde Chile, se refiere a que el desarrollo económico del país viene manifestando un "verdadero estado patológico".¹⁵⁸ Capistrano de Abreu se preguntaba si el pueblo brasileño estaba (era) decrepito, en 1911.

Incluso antes que Zumeta, Rui Barbosa en sus *Cartas de Inglaterra*, había denunciado "nuestra indiferencia para con esas señales del tiempo es el más desgraciado indicio de ese fatalismo que, si no encuentra en los sentimientos íntimos de la nación desorganizada una poderosa reacción moral, acabará por convertimos en el enfermo de la América del Sur. Después de habernos acostumbrado a dolernos de la servidumbre, sólo nos preocupan las divisiones intestinas; sólo nos atraen los grandes espectáculos fraticidas. Nunca decayó tanto entre nosotros el sentimiento de nacionalidad, a la vez que se desarrolla furiosamente ese nacionalismo cuya manifestación fundamental es el odio contra todo lo extranjero, estúpido sentimiento de pueblos impotentes".¹⁵⁹

Arguedas, interesado como tantos otros en la raza y la psicología de su pueblo, señala que en Bolivia como prácticamente no hay gentes de raza pura le interesa "considerar las razas sólo desde el punto de vista psicológico".¹⁶⁰

En la región interandina, dice, vegeta desde tiempo inmemorial el indio aymara, salvaje y huraño como bestia del bosque, entregado a sus ritos gentiles y al cultivo del suelo estéril en que, a no dudarlo, concluirá pronto su raza. En este esquema "la pampa y el indio no forman sino una sola entidad". En dicha región "nada convida a las expansiones ni a la alegría, el maridaje entre el azul intenso del cielo y el gris barroso del suelo no incita al ensueño ni a la poesía, el alma se encierra en ella misma".¹⁶¹ En síntesis: el aspecto físico de la llanura, el género de

ocupaciones, la monotonía de éstas ha moldeado el espíritu de manera extraña y, como consecuencia, "nótase en el hombre del *altiplano* la dureza de carácter, la aridez de sentimientos, la absoluta ausencia de afecciones estéticas". O para decirlo de una manera más radical: "El ánimo no tiene fuerza para nada; sino para fijarse en la persistencia del dolor. Llégase así a una concepción siniestramente pesimista de la vida".¹⁶² Por ello el indio es "ferozmente conservador", jamás acepta innovación alguna en sus hábitos y costumbres heredados y, concluye Alcides Arguedas, "es peor que el chino en este punto".¹⁶³

Se aboca igualmente a analizar la psicología y las costumbres del "cholo" (el mestizo), ese personaje que "en cualquier genero de actividades en que se despliegue muestra siempre la innata tendencia a mentir y engañar".¹⁶⁴ Lamentablemente entonces, "la historia de Bolivia es la del cholo en sus diferentes encarnaciones, bien sea como gobernante, legislador, magistrado, industrial y hombre de empresa".¹⁶⁵ Son precisamente los "gobernantes cholos", con su manera especial de ser y concebir el proceso, "quienes han retardado el movimiento de avance de la república".¹⁶⁶

Arguedas se interesa también por otros temas y como el brasileño da Cunha destaca la acción perjudicial del hombre sobre ciertos espacios porque "desde que la pampa es pampa, y el indio indio, nadie se ha preocupado de renovar la escasa vegetación de la puna, desaparecida por cientos y cientos de años de ser rumiada por ovejas, bueyes, llamas y asnos, y jamás cultivada y menos renovada artificialmente".¹⁶⁷

Euclides da Cunha en *Os Sertões (campanha de Canudos)*, su obra de 1902, intentó probablemente el trabajo más ambicioso de este grupo: ligar suelo, clima, raza, cultura, etnia e historia en una síntesis que debería explicar el comportamiento de Antonio Conselheiro y del gran movimiento religioso, social y bélico que se produjo en Canudos.

Planteándose a la Taine, la idea de sentir como los bárbaros y siguiendo a Gumplowicz en su idea que estas razas o subrazas deben desaparecer, quiere narrarnos, transmitimos, lo que fue Canudos con sus acontecimientos y sensibilidades.

Comienza su trabajo tratando de explicar cómo se formó el medio natural y humano sertanejo. Según da Cunha el ser humano hizo el desierto, desde los indígenas hasta comienzos del siglo XX. Ya en la agricultura primitiva el fuego era instrumento fundamental, cosa que se agravó durante la colonia con el pastoreo".¹⁶⁸

Por otra parte, ahonda en la formación de la población sertaneja que, según él, se constituyó "de una manera original" a partir de las tres razas básicas.¹⁶⁹ Lo que salió de ahí es un tipo humano fuerte que "no posee el raquitismo exhausto de los mestizos neurasténicos dellitoral"¹⁷⁰ Su religión es mestiza como él: un monoteísmo con elementos de fetichismo provenientes del indio y del africano.¹⁷¹

A partir del terreno, de las costumbres coloniales, del tipo étnico, de la religión e incluso de otros factores se aboca al caso de Canudos. Declara que quiere explicar al líder Antonio Conselheiro a la manera del geólogo, aludiendo a las capas profundas de la estratificación étnica. Así el historiador puede evaluar la actitud de aquel hombre que por sí nada valió, considerando la psicología de la sociedad que lo creó. Aislado se pierde. Puesto en función del medio, asombra. Es una diástesis y una síntesis porque condensa todas las creencias ingenuas del fetichismo bárbaro, las aberraciones católicas, todas las tendencias impulsivas de las razas inferiores, libremente ejercidas en la indisciplina de la vida sertaneja. Todo ello se condensó en su misticismo feroz y extravagante.¹⁷²

Esta diástesis y síntesis es monstruosa. Para da Cunha el Conselheiro es un monstruo producto de la monstruosidad y creador de una sociedad monstruosa. Lo describe diciendo que surgía en Bahía el anacoreta sombrío: pelo largo hasta los hombros, barba descuidada y larga, rostro demacrado, mirar fulgurante; "monstruoso dentro de un hábito azul de brin americano", apoyado en el clásico bastón de los peregrinos.¹⁷³

Canudos, la ciudad creada por él y sus seguidores, no lo es menos: "urbe monstruosa de barro como la ciudad siniestra del error". El poblado nuevo surgía ya hecho ruinas. Nacía viejo. Tenía el aspecto de una ciudad cuyo suelo hubiese sido sacudido y brutalmente doblado por un terremoto. No se distinguían las calles. Las casas eran una parodia grosera de la antigua morada romana. Como si todo aquello hubiera sido construido febrilmente en una noche, por una multitud de locos.¹⁷⁴

Las imágenes sagradas de esa multitud y las armas con que combatían poseían ese mismo sello híbrido y contrahecho: Santos Antonios mal acabados, de líneas duras, proteiformes y africanizados, de aspecto bronco, de fetiches; Marías-Santísimas feas como megeras. Las armas representaban la misma revivencia de lo remoto mezclado con lo brasileño: el facón "yacare" de hoja larga y fuerte; la "parna hyba" de los *cangaceiros* larga como una espada, la "guiada" de tres metros de largo, sin la elegancia de las lanzas.¹⁷⁵

Pero toda esa monstruosidad no bastaría si no hubiera sido porque el Conselheiro "rezaba contra la república". Ahí es donde el antagonismo entre dos formas de vida se haría irremediable. Canudos, según da Cunha, fue un reflujo en la historia brasileña: apareció resurrecta y en armas una sociedad vieja.¹⁷⁶ Este peligro debía ser eliminado.

La raza y el carácter interrelacionados son dos de los tópicos en torno a los cuales más se especula, con profundidad y liviandad, a comienzos de siglo. El sentimiento de crisis, el descrédito de nuestra raza y el afán por reivindicarla así como reivindicar nuestros caracteres culturales y psíquicos, hemos visto que motivaron a numerosos pensadores. Affonso Celso, Báez, Palacios y Riva Agüero defienden y exaltan diversos aspectos de brasileños, paraguayos, chilenos y peruanos. La defensa de nuestra cultura, de nuestra manera de ser, de nuestra raza van a ser bases importantes para la constitución de un discurso nacionalista.

Defensa de la nación.

Tiene poco interés precisar con exactitud el momento en que aparece en América latina el nacionalismo. Sin duda éste se confunde con el antiiberismo, con el antisajonismo y, más tarde, con el antiimperialismo. Hay consenso, sin embargo, de que a comienzos de siglo se expande una onda nacionalista (con sus parientes anti...); existe consenso igualmente que hay expresiones del nacionalismo antes de 1901.

Se desarrolló en Brasil una lusofobia promovida por un grupo de nacionalistas radicales que habían fundado un periódico llamado *O Jacobino*, en la última década del siglo XIX. El más famoso de los "jacobinos", ha dicho Thomas Skidmore,¹⁷⁷ fue Raul Pompéia, quien denunció al capital extranjero por infeccioso, disolvente y desmoralizador. Hubo este nacionalismo, aunque más moderado, también en Chile, donde se reivindicó la industria nacional en oposición a la indiscriminada importación de manufacturas europeas.¹⁷⁸

Más importante, desde un punto de vista teórico, fue el nacionalismo literario. Ya en 1873 Machado de Assis¹⁷⁹ había examinado el estado amorfo de la literatura brasileña, concluyendo que aún no existía, como era preconizada y ansiada por las élites del país. En 1879 Joaquin Nabuco al fundar la Academia Brasileña de Letras señaló, por su parte, que el país no había producido aún un "Ubro nacional", extendiendo su afirmación a la idea de que escritores latinoamericanos eran meramente imitativos.¹⁸⁰ Concluye Thomas Skidmore que "la mayor

parte de los intelectuales brasileños estaba perfectamente conciente del carácter imitativo de su cultura". Y recuerda que en una encuesta a 36 escritores realizada en 1908, "todos, virtualmente, reconocieron con franqueza la dependencia intelectual brasileña de los modelos genéricamente franceses".¹⁸¹

Es particularmente importante a este respecto la obra de Alberto Torres. Este en la primera parte de *A organização nacional* de 1910 realiza el siguiente diagnóstico del Brasil: "Somos un país sin dirección política y sin orientación social y económica. Este es el espíritu que es necesario crear. El patriotismo sin brújula, la ciencia sin síntesis, las letras sin ideal, la economía sin. solidaridad, las finanzas sin continuidad, la educación sin sistema, el trabajo y la producción sin armonía y sin apoyo, actúan como elementos contrarios e inconexos, se destruyen recíprocamente, y los egoísmos e intereses ilegítimos florecen, sobre la ruina de la vida común".¹⁸²

Para solucionar esta situación plantea como tarea fundamental la necesidad de "estudiar el Brasil", que debe ser el lema del patriotismo.¹⁸³ Porque el patriotismo que ha existido hasta la fecha se ha agotado en manifestaciones sentimentales: sin la lucidez de la razón y la energía del carácter.¹⁸⁴ El estudio del país debe articularse con un "criterio nacional". Dicho criterio nacional es el que corresponde a un país nuevo que no tiene raza propia, nacionalidad ni carácter y por tanto "de las tendencias y de la educación que le fueran siendo dadas depende todo su futuro".¹⁸⁵

Cuestiona el racismo, la promoción de una inmigración descriteriada, un modelo económico preocupado más de cantidades de productos exportados que de la calidad de vida de la población, una política despreocupada de las cuestiones sociales. Para él "en las sociedades mixtas de varias razas la solidaridad política, jurídica y económica envuelve el interés actual y futuro de todas las razas en un mismo interés y en un mismo compromiso de apoyo mutuo".¹⁸⁶

Insiste en el uso de la lengua nacional en la educación, en la exclusión de las cuestiones religiosas de la política, pues son ajenas a la nacionalidad, en la necesidad de asegurar a todos los habitantes del país los elementos necesarios para la vida del cuerpo y del espíritu.

Reprocha a los políticos brasileiros y a su élite más en particular el estar sometidos a ideologías que repiten sin ser capaces de orientarse con criterio nacional. En el "Prefacio" de 1914 al texto *A organização nacional* critica a quienes actúan de acuerdo a "las teorías del último libro leído o a la escuela en boga"

que caen luego "por inadaptables e inoportunas". Incluso las grandes reformas, la Independencia y la abolición de la esclavitud traen el cuño de "concepciones doctrinarias sin el fluído vital de una inspiración práctica".¹⁸⁷

Es más radical aún, cuando denuncia a un país que salió del yugo de la metrópoli para ser dirigido por gobiernos que no surgieron de la carne y la sangre del pueblo y que no comulgan con su espíritu y sus tendencias. Estos gobiernos, por otra parte, no sólo han sido extraños al pueblo sino que además han intentado "desvirtuarle el carácter, subordinándolo a ideas y costumbres extranjeras",¹⁸⁸

Franz Tamayo, por su parte, denunciando parecidos desencuentros entre la realidad de los países y las ideas y las prácticas de las elites, plantea lo siguiente: necesitamos crear una pedagogía nacional, es decir, una pedagogía nuestra, medida a nuestras fuerzas, de acuerdo con nuestras costumbres, conforme a nuestras naturales tendencias y gustos en armonía con nuestras condiciones físicas y morales.¹⁸⁹ No debe darse, por tanto, "una excesiva importancia a la instrucción, descuidando la educación del carácter nacional".¹⁹⁰ No debe aceptarse la creencia vulgar en la eficiencia absoluta de la instrucción. Se ha creído que un país y una raza nuevos, destituídos de una tradición cultural y de todo elemento actual de la misma, puede transformarse en diez o veinte años y hacerse un país de tono y carácter europeo, por el sólo hecho de crearse universidades y liceos con planes y programas plagiados de este sistema europeo o el otro".¹⁹¹ En todo caso lo que debe hacerse, según Tamayo, es "estudiar no los métodos extraños sino el alma de nuestra raza",¹⁹² pues de lo que se trata es de "formar bolivianos y no jímios franceses o alemanes".¹⁹³

De todos modos no renuncia a la idea de civilización pues "cree que el solo medio de apresurar la civilización de nuestros países nuevos es ponerlos en inmediato contacto con el pensamiento y los esfuerzos europeos",¹⁹⁴ Pero es necesario que la intelectualidad boliviana deje de simular, renuncie a la apariencia de las ciencias y emprenda la ciencia de las realidades e incluso que cierre los libros y abra los ojos sobre la vida.¹⁹⁵

Todo esto adquiere sentido para Tamayo en la medida que se trata de despertar la conciencia nacional, que equivale a despertar las energías de la raza,¹⁹⁶ pues "el ideal humano, si existe, es la preparación de las fuerzas de la nación en previsión de que la vida toda es lucha sin tregua, lucha de intereses, lucha en todo terreno y de todo género".¹⁹⁷ Por ello no se trata de hacerse sabios sino de hacerse fuertes.¹⁹⁸

El indio es el verdadero depositario de la energía nacional, es el único que en medio de la chacota universal que llamamos república, toma a lo serio la tarea humana por excelencia. Por otra parte, el indio en todas las grandes actitudes nacionales, en todos los momentos en que la república entra en crisis y siente su estabilidad amenazada, el indio se hace factor de primer orden y decide todo.¹⁹⁹

Se rebela Tamayo contra el "bovarismo", suerte de pose, ingenuidad, estupidez y simpleza. Los bovaristas pretenden "civilizar al indio". Les pregunta: "Pero señores bovaristas ¿habéis soñado por un momento lo que significaría civilizar al indio? Esto sería vuestra ruina irremediable e incontenible. ¡Eso sería habilitar al verdadero poseedor de la fuerza y de la energía, a sacudirse de todo parasitismo, a sacudirse de vosotros, como la grey fortalecida y ruborizada se sacude de la piojería epidémica! ¡Adiós todo bovarismo pedagógico! ¡Adiós parasitismo gubernativo y legislativo! Sería el despertar de la raza y la reposición de las cosas. Porque es necesario saber que Bolivia no está enferma de otra cosa que de ilogismo y de absurdo".²⁰⁰ Termina aludiendo probablemente a Alcides Arguedas.

Insiste en este rechazo del bovarismo y de sus "soluciones" cuando señala que una de las causas y las formas de la "inferioridad boliviana" es que "vivimos de mentira y de irrealdad". Porque, "el trabajo, la justicia, la gloria, todo miente, todo se miente en Bolivia; todos mienten, menos aquel que no habla, aquel que obra y calla: el indio".²⁰¹

Todavía antes del boliviano, el paraguayo Manuel Domínguez había intentado una reivindicación de la "raza paraguaya" como proveniente de grandes troncos así como capaz de adaptarse y rendir buenos frutos. En 1918 publicó *El alma de la raza* donde recopilaba textos que iban desde los primeros años del siglo. Con un nacionalismo colindante con el chovinismo va adjuntando opiniones para probar que el paraguayo es mejor que el bonaerense, que el criollo y que el español. Ello apunta a defender la idea que el Paraguay reúne todas las condiciones para ser nación, "reune la mayoría de las condiciones psicológicas; unidad religiosa, de lengua (el guaraní le da un sello propio), identidad de costumbres, y el pueblo que escribió la página más épica de los tiempos modernos, tiene en su pasado heroico, un *rico legado de recuerdos*. Es idólatra de su independencia, inteligente, sagaz, guerrero, sobrio, ágil y sufrido. Es una nación en el sentido del Derecho Público".²⁰²

En una perspectiva parecida a la de algunos nacionalistas chilenos o a la del boliviano Franz Tamayo se encuentra Ricardo Rojas. Este publicó en 1909 un informe sobre educación bajo el título de *La restauración nacionalista*.

Evaluando el último medio siglo en las escuelas nacionales señala que ha sido una "experiencia desastrosa" y plantea como alternativa radical "una adaptación del programa, del texto y del material didáctico de historia a las necesidades argentinas".²⁰³

Como diferentes autores de esos años caracteriza la situación de su país como "crisis moral", estimando que su único remedio se encuentra en la educación. Dicha crisis moral consiste en la "desnacionalización y envilecimiento de la conciencia pública".²⁰⁴ Pero nos previene que el programa educacional que plantea, que posee fines moralizantes y nacionalistas, no debe exagerarse en la "regresión a la bota de potro, hostilidad a lo extranjero o simple patriotería litúrgica". Insiste en que no propone una "restauración de las costumbres gauchas",²⁰⁵ sino más ampliamente una "restauración del espíritu indígena que la civilización debe salvar en todas los países por razones estéticas y religiosas".²⁰⁶

Su propuesta nacionalista consiste en que ingresen a la Argentina capitales, hombres e ideas, pero "quiere que una hábil política económica radique en el país el mayor beneficio de estos capitales; quiere que el hijo del inmigrante sea profundamente argentino; quiere que el espíritu argentino continúe recibiendo ideas europeas, pero que las asimile y convierta en substancia propia, como lo hace el británico glotón con la dulce carne de las ovejas pampeanas".²⁰⁷

Su propuesta educativa, clave precisamente en todo este proceso de nacionalización de la economía, del inmigrante, de las ideas, está marcada por un sello identitario manifiesto: dar preferencia al conocimiento del propio territorio, estudiar a los pueblos extraños en la medida que han contribuido a nuestra formación o que podrían influir en nuestro desarrollo, producir la adaptación de todo ese caudal a nuestra posición histórica y geográfica, orientar la enseñanza así organizada hacia la formación de una conciencia argentina más homogénea y de un ideal colectivo de hegemonía espiritual en el continente.²⁰⁸

En Chile, sin una posición filosófica o ideológica fuerte, va tomando cuerpo en los primeros años del siglo un conjunto de autores que convergen por diversas razones, siendo la principal la gran preocupación por el país que perciben en decadencia y la denuncia de una serie de factores económicos y sociales, pero también psicológicos y morales, que ven incluso con alarma. Para este grupo las cuestiones filosóficas o doctrinarias de las décadas anteriores (liberalismo, positivismo, laicismo) dejan de ser interesantes. Mucho más relevantes aparecen cuestiones como la decadencia de la raza, la crisis moral o el tema de la naciona-

lidad.

Se habían adelantado a esto los primeros socialistas y anarquistas de 1900, quienes denunciaron la corrupción política, la falta de higiene y de justicia, la necesidad de cambiar rumbos en una sociedad frívola, etc. Los próceres radicales E. Mac Iver y Valentín Letelier también pusieron de su parte; el primero, hablando de crisis y el segundo, poniendo en el tapete la cuestión social y la necesaria obligación del Estado frente a ésta. Pero ni socialistas ni anarquistas ni radicales llegaron a producir obras de la envergadura, calidad y profundidad del grupo nacionalista.

Nicolás Palacios en *La raza chilena* se rebela contra lo que denuncia como una "campaña sistematizada de eliminación de la raza chilena que se está llevando a cabo en nuestra propia patria".²⁰⁹ Porque andan por allí, "tres cargos hechos al pueblo chileno: el que estamos convirtiéndonos en socialistas peligrosos; que somos una casta de criminales; que por nuestra rudimentaria inteligencia hemos corrompido la galana habla de Castilla."²¹⁰

Palacios intenta una descripción física tanto como psíquica del chileno: No somos' una raza de facciones finas, con predominio de líneas rectas o curvas suaves y de proporciones griegas. "El hombre para que sea hombre ha de ser feo", dice el pueblo de Chile. Afirma que está convencido de que esta sentencia la trajeron los godos conquistadores, porque va unida a otras dos condiciones consideradas indispensables al carácter varonil, y las cuales son seguramente góticas: una de ellas la que ha de ser "peludo", y la otra es que ha de... "tener mal olor".²¹¹

Acercándose a lo que denomina "rasgos de la sicología chilena", apunta que el chileno tiene fáciles las lágrimas, que el hombre no gusta de las joyas, que nos bañamos separados los hombres de las mujeres, que la mujer araucana es muy casta.

En 1908 publica *Decadencia del espíritu de nacionalidad*. Elleit motiv de dicho texto es poner en relieve "uno de los fenómenos más extraños que pueden observarse en nuestro país: el escaso desarrollo de su instinto de conservación nacional, de ese egoísmo tan lógico y necesario a la vida de toda Nación".²¹² Este escaso desarrollo e incluso decadencia se debe en primer lugar a la obra del comerciante extranjero y a su propaganda periodística.²¹³ Más aún, cuando el criterio utilitarista del mercader invade las clases dirigentes de un país, se ven trastornadas las bases morales de la constitución de los Estados.²¹⁴ Es este nues-

tro caso, pues las antisociales doctrinas utilitarias han abierto ya una amplia brecha en el sentimiento de patria del pueblo chileno, aunque el mal está aún limitado a los que permanece!) más directamente vinculados con el comercio extranjero.²¹⁵

Dicha pérdida del sentimiento de nacionalidad es parte de un círculo vicioso donde se articula con una serie de otros factores que son sus causas y/o sus consecuencias. Denuncia Nicolás Palacios que se "ha establecido la influencia desquiciadora del extranjero sobre los ideales religiosos, morales, políticos y demás cuyo conjunto armónico forma el alma de una nación".²¹⁶ Y como consecuencia de la pérdida del sentimiento de nacionalidad enumera cuestiones como que "el colono extranjero goce de ventaja cuatro o cinco veces superiores al colono nacional; que reciban subvención fiscal algunas compañías extranjeras de navegación, cuando las nacionales deben pagar impuestos; el escaso interés con que se mira la falta de instrucción y de educación en la clase pobre del país, su carencia de habitaciones apropiadas y su envenenamiento paulatino por los quince mil taberneros inmigrantes establecidos en Chile; el hecho de esa preferencia oficial, que está contaminando al público, por la manufactura europea en igualdad o inferioridad a la producida en el país; el de ese desplazamiento forzado y general del artesano y del operario chileno en las pocas industrias existentes y en las faenas a cargo del Estado".²¹⁷

Para Francisco Encina, en *Nuestra inferioridad económica* (1911), "desde 1870 en adelante, cesa en Chile el desenvolvimiento espontáneo. El progreso deja de ser el resultado de fuerzas propias del organismo, los cambios en las ideas, en los sentimientos, - en las instituciones, en las costumbres etc., son determinados por la influencia de la sugestión europea".²¹⁸ Por su parte, "el comerciante extranjero ahogó nuestra naciente iniciativa comercial en el exterior; y dentro de la propia casa, nos eliminó del tráfico internacional y nos reemplazó, en gran parte, en el comercio al detalle".²¹⁹ Intentando explicar este fenómeno, llega Encina al círculo vicioso: la decadencia del sentimiento de nacionalidad deja lugar a los extranjeros (especialmente comerciantes); éstos, por su parte, se dedican a minar ese sentimiento ya debilitado.

Para salir de tal situación, terminando con esta momentánea decadencia, sugiere que los factores clave para estimular "nuestro desarrollo económico son la educación y la política económica, los únicos capaces de obrar con alguna eficacia".²²⁰ Una educación que acentúe lo práctico por un lado y afirme la nacionalidad por otro y una política económica que se adecúe a la realidad nacional

poniendo énfasis en el desarrollo de manufacturas.

En estas ideas y sensibilidades convergen, cual más, cual menos, otros pensadores chilenos de la época como Alejandro Venegas, Luis Emilio Recabarren, Tancredo Pinochet y otros. Venegas en sus *Cartas al Presidente don Pedro Montt* (1906) como en *Sinceridad Chile Intimo* (1910) insiste en la separación de clases existente en el país, en la situación de pobreza y miseria en que viven muchos chilenos, en la existencia de una máscara que oculta una podredumbre que no se quiere ver. Compartiendo un discurso fuertemente ético denuncia, en un lenguaje apocalíptico, la crisis moral que se expresa tanto en el utilitarismo, en la corrupción, en la falta de preocupación por el pueblo y en la mentira. La regeneración que postula apunta a levantar el sentido moral como a realizar una serie de virtudes perdidas u olvidadas.²²¹

Tancredo Pinochet en *La conquista de Chile en el siglo XX* aborda la penetración del comerciante y de la política extranjera en el país, que sufre una nueva invasión que no es militar sino económica. En su ensayo, sintetiza Hernán Godoy, "comienza examinando la forma en que los diversos países proceden a la defensa de sus intereses e ideales nacionales, para contraponerlos a la manera desaprensiva en que Chile entrega al extranjero sus recursos naturales, su tráfico marítimo, sus fuentes de trabajo, sus institutos de enseñanza, sus tierras de colonización, etc. Denuncia además la penetración norteamericana que se efectúa bajo la bandera engañosa del panamericanismo".²²²

Compacto como el grupo chileno aunque levemente más tardío fue el peruano. Ambos fundaron partidos: los peruanos, el Nacional Democrático (1915), que se ha llamado también "futurista"; los chilenos, el Nacionalista (1913). Los programas fueron parecidos. Son importantes en esta tendencia el ya mencionado José de la Riva Agüero, que en 1912 publicó *Paisajes peruanos*, y Víctor Andrés Belaúnde, que en 1914 publicó *La crisis presente*, culminando una serie de trabajos sobre el país. El Partido Nacional Democrático, además de observaciones relativas a la duración del puesto presidencial y algunos de los deberes del ejecutivo y el legislativo así como referencias a la convertibilidad, aludía a una serie de temas como la integridad territorial, la industria, la reivindicación moderada de ciertas riquezas básicas, la cuestión social y el tema del indígena. Riva Agüero, luego de sus iniciales obras históricas, había publicado *Paisajes peruanos*, obra en que daba cuenta de su viaje por los Andes y terminaba realizando una síntesis de la oposición entre costa y sierra como clave de la historia nacional, así como estudiando las características psíquicas y culturales del indio. De

acuerdo a su posición "las dos regiones tradicionales, Costa y Sierra (porque la Montaña no significa sino el Perú nuevo y futuro), predominando alternativamente, han formado con sus primacías sucesivas, el ritmo de la historia peruana. En ese ritmo, la Costa ha representado la innovación, la ligereza, la alegría y el placer; y la Sierra, la conservación hasta el retraso, la seriedad hasta la tristeza, la disciplina hasta la servidumbre y la resistencia hasta la más extrema lentitud. La antítesis perpetua entre ambos caracteres, con las virtudes y defectos que corresponden a cada uno, se descubre desde las épocas más remotas".²²³ Para Riva Agüero la base del Perú está en la población rústica que "es donde quiera la carne y el músculo de los estados" y, en la Sierra del Perú, "el campesino es y ha de ser siempre el indio".²²⁴ Esta raza indígena "muy al revés de tender a extinguirse, aumenta desde fines del siglo XVIII", nos dice. Aumenta a pesar de "los destrozos del alcoholismo, de las pestes y de la gran propiedad" y excede en mucho a la raza blanca pura; y la acción del mestizaje en la Sierra es casi ilusoria. Concluye de estas premisas que "la suerte del Perú es inseparable de la del indio: se hunde o se redime con él, pero no le es dado abandonarlo sin suicidarse".²²⁵ Dándole a su discurso un sabor netamente nacionalista, señala que "la suprema causa de nuestra mengua" es que "el orgullo patriótico está dormido", tanto en los indios como en los mestizos y en los criollos blancos.²²⁶

Víctor Andrés Belaúnde habiéndose iniciado como tantos de su generación con el positivismo - dedica su memoria de título *La filosofía del derecho y el método positivo* (1904) al maestro Manuel Vicente Villarán - desde muy temprano relativiza las posiciones de esta escuela de pensamiento. En 1908 escribió *El Perú antiguo y los modernos sociólogos (introducción a un ensayo de sociología jurídica peruana)* y en 1911 *Los mitos amazónicos y el imperio incaico*. Con estos textos sobre el pasado peruano Belaúnde venía a realizar su propuesta anterior (1907) cuando comentando *El Perú contemporáneo* de su compañero de generación Francisco García Calderón, decía: "debemos dar una dirección 'nacional' a nuestros estudios y a nuestras labores. Debemos dejar de lado 'anatopismos' que acusan servil espíritu imitativo e impotencia de invención". Para reforzar esto citaba a Unamuno en aquello de que "para ser universal es necesario ser intensamente de su pueblo y de su tiempo y que nada se opone más a la universalidad verdadera que el cosmopolitismo", concluyendo: "Hay que profesar ese fecundo 'nacionalismo intelectual' que permitirá originalidad a nuestras labores, que hará que contribuyamos con algo propio a la ciencia universal y, sobre todo, que producirá la solución acertada de nuestros problemas".²²⁷ Se

acerca luego en los años 1908-1912 a conceptos como "ideales", "espíritu del pueblo", "psicología nacional" acogiendo una tradición no positivista, *neorromántica*, poniéndose en armonía con el carácter del "modernismo" latinoamericano. En 1914, luego de haber realizado un par de años antes un exhaustivo análisis de la psicología nacional, llega a la idea de crisis. Ese año publica *La crisis presente*. "Quiero tratar, dice, de la crisis actual, crisis intensa, que con repercusiones en el orden económico, se halla en la esencia de las instituciones políticas y tiene sus causas profundas en el desquiciamiento moral. Es tiempo de ocuparnos de este grande y amado enfermo que se llama Perú".²²⁸ Este sentimiento de crisis expresado con mucha fuerza el año en que se inicia la Guerra Mundial, se remata en 1915 con un cambio temático, un cierto viraje: *La cuestión social en Arequipa*.

Con Belaúnde, Riva Agüero, así como con Tamayo, Molina Enríquez, Pedro Zulen y otros se constituye el primer indigenismo del siglo XX, menos elaborado y menos relevante que aquél que lo sucederá. En todo caso, tanto este tópico como la reivindicación de la nacionalidad (entendida ésta como cultura, raza, economía o historia; la asociación del comerciante extranjero con la conquista económica y psicológica; la reivindicación de lo obrero y lo popular; el afán por una educación preocupada de lo propio y de lo aplicado), constituyen tópicos marcadamente identitarios aunque sus énfasis y lenguaje sean bastante diferentes a los de Rodó.

Si los autores bolivianos, chilenos, peruanos y de otras nacionalidades que hemos citado se ocuparon de la nación es probablemente Manuel Ugarte quien con mayor detención se ocupó del continente y del peligro norteamericano en el cual mucho insiste. Se pone en guardia, en el prefacio de *El porvenir de la América española* (1910) contra quienes "me acusen de escribir a destiempo sobre problemas trascendentales y provocar alarmas inútiles"; a éstos "les recordaré que vale más prevenir que lamentar y que no es posible seguir haciendo blanda literatura cuando se quema la casa y todos estamos en peligro".²²⁹ El peligro que señala proviene de la oposición que "divide al nuevo mundo en dos mitades" pues, de acuerdo a su visión de las cosas, "nadie puede poner en duda que la frontera de México es un límite entre dos civilizaciones. Al Norte resplandece el espíritu anglosajón, al Sur persiste la concepción latina. Son dos entidades antagónicas que sintetizan un divorcio de intereses y de atavismos en un dilema histórico y geográfico que nadie puede conciliar".²³⁰ Se le plantea entonces "saber si los anglosajones de América deben reinar sobre el continente entero o si los

hispanos, más mezclados con las razas aborígenes y más viejos en su ocupación, conseguirán defender de Norte a Sur su lengua, sus costumbres y su carácter en las grandes colisiones de dos mundos irreductibles".²³¹ Su obra apunta en consecuencia a mostrar cómo realizar esa tarea de defensa cultural identitaria.

VII. Conclusión

Recapitulando: Hemos mostrado para comenzar cómo el *Ariel* y *Motivos de Pro tea*, las obras clave de Rodó, inician el siglo en el pensamiento, transformándose en símbolos y portavoces de una generación. Estas obras y las de otros autores significan un renacer de tendencias que habían sido inhibidas por el proyecto modernizador que se entronizó durante las últimas décadas del siglo XIX.

Tanto Rodó como otros autores de la primera década en Perú, Brasil, México, Colombia, reivindican una cultura y forma de vida marcada por elementos diversos (opuestos) a los del proyecto modernizador sajónizante-naturalista-utilitario, como ellos lo definen. Su propuesta identitaria reivindica una forma propia de ser, marcada por lo latino, por lo espiritual, por el vitalismo y la libertad. En torno a este proyecto se crea un circuito en América Latina y Europa en el cual se interconectan los arielistas residentes en América entre ellos y con otros, residentes en Europa, así como con algunos españoles.

Simultáneamente pervive una línea positivista continuadora de la tradición de pensamiento de fines de siglo XIX, aunque modificada por algunas características específicas: heterodoxia y afán de investigación; lo ortodoxo y teoricista retrocede fuertemente

Muy cercanas al positivismo se encuentran las ideas socialistas y, en menor medida, las anarquistas. El pensamiento socialista se constituyó también a partir del marxismo y del krausismo. Antes de la Primera Guerra Mundial los planteamientos socialistas no alcanzan grados importantes de elaboración y son más bien teóricos y repetidores de ideas adquiridas, poco sensibles a la cuestión nacional. Obviamente destaca con mucho énfasis lo social, que va a ser una cuestión decisiva en el pensamiento latinoamericano inmediatamente posterior a la guerra. A nivel de la sensibilidad, lo más notorio es el tono ético que insiste en la regeneración de los individuos y de la sociedad: lo socialista es más moral.

Más elaboradas y originales son las obras del grupo de autores que se abocan al tema de la nación, la raza, el carácter o el caudillismo. Difícilmente

puede decirse que constituyen una escuela en sentido estricto, aunque sí pertenecen a una generación. La tendencia más fuerte es el nacionalismo pero varios de ellos sólo a duras penas podrían incluirse en ésta. Más aún, algunos ni siquiera pueden caracterizarse claramente como identitarios. Todos han sido formados en un ambiente más o menos positivista pero todos se han abierto a ideas que lo trascienden; son generalmente bastante eclécticos, poco doctrinarios y particularmente orientados hacia el estudio de la realidad mucho más que a la exposición de doctrinas o de grandes ideales. La afición por lo psicológico ha reemplazado a los temas jurídicos o teológicos; incluso los temas educacionales han decaído. Cuestionan y revisan las ideas del siglo XIX. Normalmente se ocupan de estudiar la realidad y muchas veces de reivindicar lo propio latinoamericano: casi siempre cuestionan la adopción de costumbres, ideas, pautas venidas de los países más desarrollados, como inadecuadas para entender y para proyectar los nuestros. Es esto lo que los unifica en un espíritu identitario.

No debe entenderse, por cierto, que el aspecto modernizador haya sido totalmente inhibido en el pensamiento latinoamericano de comienzos de siglo. No fue así. Si por un lado se mitigó, por otro, se reformuló y, sobre todo, apareció con mayor énfasis un afán identitario. ¿Cómo se expresa esto específicamente en relación a las diferentes escuelas o tendencias de pensamiento?

En conclusión, puede señalarse que las diferentes tendencias, escuelas, influencias, temáticas, etc. fueron articuladas por la preocupación identitaria. En otras palabras:

1) Que el arielismo, el latinismo, un cierto hispanismo, así como el protoindigenismo, envuelven una perspectiva es algo evidente.

2) Es menos evidente, sin embargo, que el desarrollo en el ámbito filosófico de una tendencia espiritualista, idealista, de la voluntad, guarde relación con el movimiento identitario. Ahora bien, es importante advertir que a partir del positivismo mecanicista era coherente pensar que los pueblos de nuestro continente debían seguir el mismo destino que habían marcado los más modernos. Al reivindicar en cambio lo espiritual, lo volitivo, la libertad creadora, se hace mucho más fácil imaginar un destino propio, que debe constituirse.

3) Los nóveles psicólogos, sociólogos y antropólogos de orientación positivista se abren a la realidad y aunque no debe confundirse la preocupación por ésta con la defensa o la reivindicación, en diversas ocasiones tiende a ocurrir lo que ha señalado Leopoldo Zea: "la conciencia de la propia realidad originará

también la revalorización de ésta".²³²

4) En este mismo sentido debe entenderse el desarrollo de un movimiento socialista y anarquista, que si bien sería torpe reducir a un afán identitario, se articula con lo identitario a través de elementos como: la reivindicación de lo popular; la denuncia de la penetración imperialista; el énfasis en la justicia; la igualdad en desmedro del crecimiento.

5) Más fácil es ligar, ya en un ámbito que no es propiamente pensamiento pero que lo acompaña, la existencia del criollismo y del telurismo en la plástica y en la literatura.

Sin duda, en los primeros años del siglo, hasta la Guerra Mundial, no aparecen sólo pensadores emitiendo una sola voz monocorde e idéntica. Por cierto hay voces cabalmente opuestas y hay matices aunque el concierto suena identitario.

El planteamiento identitario originado en 1900 se prolongará hasta muy avanzado el siglo. Durante los años 30 y sobre todo luego de la Segunda Guerra Mundial se formulará ya un nuevo proyecto modernizador articulado en torno al concepto de industrialización. Entre tanto, lo identitario que se había iniciado como reivindicación de una manera de ser propia, centrado principalmente en lo cultural, va a evolucionar orientándose luego hacia la defensa del pueblo. Aparece así un identitarismo social que también va a evolucionar para orientarse particularmente hacia lo económico.

Notas

- 1 Esta visión del pensamiento finisecular podría ser parcial o falsa pero ello no es importante. Lo significativo es que la Generación del Centenario lo perciba así y que reaccione de un modo coherente.
- 2 Partes de este acápite han sido publicadas en *Quadrivium*, Nro. 7, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, México, 1995.
- 3 BIAGINI, Hugo, *Filosofía americana e identidad*, Eudeba, Buenos Aires, 1988, p. 195.
- 4 FRANCOVICH, Guillermo, *El pensamiento boliviano en el siglo XX*, F.C.E., México, 1956, p. 41.
- 5 CRUZ COSTA, Joao, *Esbozo de una historia de las ideas en el Brasil*, F.C.E., México, s/f, p. 124. *Ibid.*, pp. 146-147.
- 6 *Ibid.*, p. 155.
- 7 *Ibid.*, p. 157.
- 9 LASCARIS COMNENO, Constantino, "Las ideas en Centroamérica: de 1838 a 1970", *Revista de la Universidad de Costa Rica*, Número extraordinario Vol. XXVII Nro. 65, junio 1989.

- 10 MARQUINEZ ARGOTE, Germán, "El problema de la filosofía latinoamericana y su recepción en Colombia", en *Revista Universidad de Santo Tomás*, Volumen XXIII, Nro. 45, Bogotá, Colombia.
- 11 GODOY URZUA, Hernán, "El pensamiento nacionalista en Chile a comienzos del siglo XX", en *El pensamiento nacionalista*, E. Gabriela Mistra, Santiago, 1984.
- 12 DA COSTA LEIVA, Miguel Angel, "El pensamiento de Enrique Molina", *Cuadernos de Filosofía*, Universidad de Concepción, 1977, pp. 65-66.
- 13 ROIG, Arturo, *Esquema para una historia de la filosofía ecuatoriana*, Ediciones U. Católica, Quito, 1982, p. 93.
- 14 ROMANELL, Patrick, *La formación de la mentalidad mexicana*, El Colegio de México, 1954, pp. 68-69.
- 15 AMARAL, Raúl, 'Juan Emiliano O'Leary, escritor y maestro'; en O'LEARY, Juan E., *Prosa Polémica*, Napa, Asunción, 1982, p. 19.
- 16 ABELLAN, José Luis, *La idea de América*, Madrid, 1972, pp. 91-93.
- 17 RODA, José Enrique, *Ariel*, Librería CeNantes, Montevideo, 1019, p. 14.
- 18 *Ibid.*, p. 25.
- 19 *Ibid.*, p. 81.
- 20 Arturo Ardao ha marcado cuatro etapas en su americanismo: literario, cultural, político y heroico. ARDAO, Arturo, *El americanismo de Rodó*, Casa de las Américas, La Habana.
- 21 RODA, José Enrique, *Ibid.*, pp. 64-65.
- 22 *Ibid.*, p. 79.
- 23 *Ibid.*, pp. 79-80.
- 24 *Ibid.*, p. 80.
- 25 *Ibid.*, p. 81.
- 26 RODA, José Enrique, *Ariel* en *El Pensamiento vivo de Rodó*, Losada, Bs. As. 1944, pp. 42-43. Citado por RODRIGUEZ MONEGAL, Emir: Prologo a *Ariel* en RODA, José Enrique, *Obras Completas*, Aguilar, Madrid, 1957, p. 102.
- 27 SKIRIUS, John, *El ensayo hispanoamericano del siglo XX*, México, F.C. E., 3ra. Edic., 1994, p. 57
- 28 Citado por HENRIQUEZ UREÑA, Max en "La vida y la obra de Jesús Castellanos", en CASTELLANOS, Jesús, *Los optimistas*, Talleres Tipográficos del Avisador Comercial, La Habana, 1914, pp. 40-41.
- 30 Citado por HENRIQUEZ UREÑA, *Ibid.*, p. 40.
- 31 RODRIGUEZ MONEGAL, Emir, *Ibid.*, p. 98.
- 32 Citado por RODRIGUEZ MONEGAL, Emir, *Ibid.*, p. 193.
- 33 PRADO, Eduardo, *Trechos escolhidos*, Agir, Rio de Janeiro, 1959, pp. 89-90.
- 34 QUESADA, Ernesto, "Los juegos florales en Buenos Aires"; en: *La Revista de Buenos Aires*, Tomo 5, 1882. Citado por BIAGINI, Hugo, *Filosofía americana e identidad*, Eudeba, Buenos Aires, 1989, p. 100.
- 35 HENRIQUEZ UREÑA, Pedro: "La influencia de la revolución en la vida intelectual de México", en *Obra Crítica*, F.C.E., México, 1960, p. 612.
- 36 HENRIQUEZ UREÑA, Pedro, "La obra de José Enrique Rodó", en *La utopía de América*,

- Ayacucho, Caracas, 1978, p. 335.
- 37 Ver: VI LLEGAS, Abelardo. *El pensamiento mexicano en el siglo XX*, F.C.E., México, 1993, pp. 36-37.
- 38 REYES, Alfonso, "Pasado inmediato", en *Pasado inmediato y otros ensayos*, Colegio de México, 1941, p.32. .
- 39 VILLEGAS, Abelardo, *Ibid.*, p. 37.
- 40 *Ibid.*, p. 40.
- 41 Antonio Caso lo definió de este modo: "El siglo XIX, merced a su positivismo práctico, vivió de la tremenda transmutación de valores que puso el *tener* sobre el *ser*; y como los publicanos que condena el Evangelio, rodeó su osadía de una forma *sui generis* de representación social: la gloria *fin de siglo* que engendraron las comunicaciones fáciles, los grandes periódicos ilustrados, la filantropía oficial sistemáticamente ostentosa, y la limosna voceada en los templos y las esquinas: cómplices de la debilidad azas incurable de la inmensa población de snobs". En CASO, Antonio, *Problemas filosóficos*, Porrúa, México, 1915, p. 285.
- 42 GARCIA CALDERON, Francisco, *Hombres e ideas en nuestro tiempo*, Sempere, Valencia, 1904, pp. 208-209.
- 43 GARCIA CALDERO N, Francisco, "Las corrientes filosóficas en la América Latina"; en: *En torno al Perú y América*, J. Mejía Baca Edit., Lima, 1954.
- 44 *Ibid.*, p. 167.
- 45 *Ibid.*, p. 168.
- 46 Sostenía que "los consejos y las exhortaciones que contiene su encantador folleto Ariel, son excelentes para predicados en Europa o en la América Sajona; pero ¡qué peregrina ocurrencia la de dirigirlos a los latinoamericanos! Francamente, si la sinceridad no se transparentara en cada una de sus páginas, era de sospechar que *Ariel* ocultara una intención secreta, una sangrienta burla, un sarcasmo acervo y mortal". DE LA RIVA AGÜERO, José, *Obras Completas*, Todo y, pp. 297 -298; citado por Planas, Pedro, *El900: Balance y recuperación*,
- 47 CITDEC, Lima, 1994, p. 26.
- 48 DE LA RIVA AGÜERO, José, *Carácter de la literatura del Perú independiente*, Librería Francesa Científica Gallard, Lima, 1905.
- Ver LOAVZA, Luis: "Riva Agüero, Una teoría de la literatura peruana", *Cuadernos Hispano-americanos*, N° 417, marzo, 1985.
- 49 TORRES, Carlos Arturo, *Los ídolos del foro. Ensayo sobre las supersticiones políticas*, Edit. América, Madrid, s/f, p. 17.
- 50 *Ibid.*, p. 19.
- 51 *Ibid.*, p. 278.
- 52 IEA, Leopoldo, *El pensamiento latinoamericano*, 3ra. Edición, Ariel, México, 1976, p. 414. VAI
- 53 FERREIRA, Carlos, *Sobre enseñanza en el Uruguay en el siglo XX*, F.C. E., México, 1956.
- 54 IEA, Leopoldo, *Ibid.*, p. 421.
- 55 *Ibid.*, p. 422.
- 56 CASO, Antonio, *Problemas filosóficos*, Porrúa, México, 1915, p. 286.
- 57 *Ibid.*, pp. 251-253.
- 58 *Ibid.*, pp. 253-254.

- 59 CRUZ ACOSTA, João, *Ibid.*, p. 154.
- 60 Por cierto, no se trata que esto se haya logrado cabalmente. Más aún, incluso este "particularismo" también es parcialmente fruto de la influencia y de la moda. Obviamente este tipo de pensamiento no lo elaboramos los latinoamericanos aislados de todo contacto extracontinental.
- 61 LASCARIS COMNENO, *Ibid.*, p. 121.
- 62 *Ibid.*, p. 132.
- 63 BRENES MESEN, Roberto, "Los dioses vuelven" (1905), en *Crítica Americana*, Ediciones del Convivio, Costa Rica, p. 128.
- 64 *Ibid.*, p. 128.
- 65 *Ibid.*, p. 129.
- 66 INGENIEROS, José, *Proposiciones relativas al porvenir de la filosofía*, Losada, Buenos Aires, 28 edición, 1953, p. 26.
- 67 INGENIEROS, José, *Hacia una moral sin dogmas*, Losada, Buenos Aires, 1961.
- 68 INGENIEROS, José, *Las direcciones filosóficas de la cultura argentina*, Eudeba, Buenos Aires, 1963.
- 69 INGENIEROS, José: "La formación de una raza Argentina" , en *Revista de Filosofía*, Buenos Aires, I (1915). Citado por: IEA, Leopoldo, *El pensamiento latinoamericano*, p. 323. VARONA, José Enrique, *La instrucción pública en Cuba: su pasado y su presente*, La Habana, Imprenta de Rambla y Bouza, 1901, p. 25.
- 70 *Ibid.*, p. 26.
- 71 Véase FUENTEALBA, Leonardo, *La filosofía de la historia en Valentín Letelier*, Santiago de Chile, 1990.
- 72 *Ibid.*, p. 70.
- 73 VARONA, José Enrique, *Ibid.*, p. 26.
- 74 *Ibid.*, p. 26.
- 75 VARONA, José Enrique, *Las reformas de la enseñanza superior*, La Habana, Tipografía Fígaro, 1900, p. 11.
- 76 *Ibid.*, p. 11.
- 77 *Ibid.*, p. 17.
- 78 HENRIQUEI UREÑA, Pedro, *La Utopía de América*, Caracas, Ayacucho, 1978, p. 274.
- 79 SIERRA, Justo, "Iniciativa para crear la universidad", en *Pensamiento positivista latinoamericano*. Compilación, prólogo y cronología de Leopoldo lea, Tomo 11, p. 80.
- 80 SIERRA, Justo, "Discurso en el acto de inauguración de la UNAM", 22-09-1920, en *Ibid.*, p. 88.
- 81 VI LLEGAS , Abelardo, *El pensamiento mexicano en el siglo XX*, F.C.E., México, 1993, p. 16.
- 82 MOLINA ENRIQUEI, Andrés, *Los grandes problemas nacionales*, p. 65; en:
- 83 VILLEGAS, *Ibid.*, p.19. VILLEGAS, Abelardo, *Reformismo y revolución en el pensamiento latinoamericano*, Siglo XXI, México, 28 edición, 1974, p. 90.
- 84 BASA VE, Agustin, *Méjico mestizo: análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*, F.C.E., México, 1993.
- 85 PACHECO VELEZ, César, *Ensayos de simpatía: sobre ideas y generaciones en el Perú del*

- siglo XX, Universidad del Pacífico, Lima, 1993, pp. 90-91.
- 87 MEJIA VALERA, Manuel, "El positivismo en el Perú", *Cuadernos Americanos*, N° 4, julio agosto 1987.
 - 88 MATTO DE TURNER, Clorinda, *Boreales, miniaturas y porcelanas*, Imprenta A. Alsina, Buenos Aires, 1902.
 - 89 *Ibid.*, p. 245 Y ss. Véase: DEVES VALDES, Eduardo, *La mujer en el pensamiento latinoamericano*. Documento de Trabajo, Centro de Estudios da Demografia Histórica da América Latina (CEDHAL), Universidade de Sao Paulo, Sao Paulo, 1996.
 - 90 HARWICH v., Nikita, "Venezuela n positivism and modernity", en *HispanicAmerican Historical Review (H.A.R.H.)*, vol. 70, N° 2, mayo 1990
 - 91 ROIG, Arturo A. *Esquema para una historia de la filosofía ecuatoriana*, Ediciones Universidad Católica, Quito, 1982.
 - 92 VEINTIMILLA., Marieta, "Conferencia sobre la psicología moderna", en *Revista de la Sociedad Jurídico literaria*, Quito, Año V, Tomo IX, sept. 1906, N°51, pp.81-128
 - 93 JIMENEZ, Nicolás, "La crítica y la psicología", en *Revista Jurídico Literaria*, Quito, Año 1, Nueva Serie, mayo 1913, N° 5
 - 94 VEINTIMILLA, Maneta, *Psicología Moderna*, Imp. de la Universidad Central, Quito, 1907, p. 135
 - 95 SKIDMORE, Thomas E. *Ibid.*, p. 70.
 - 96 *Ibid.*, p. 81.
 - 97 GANDASEGUI, Marco A. et alt., *Las luchas obreras en Panamá 1850-1978*, CELA, 2da. ed., Panamá, 1990.
 - 98 REIS FILHO, Daniel Aarão et alt., *Historia do marxismo no Brasil. O impacto das revolugões*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1991, p. 30.
 - 99 GOMEZ TRETO, Raúl, "Influencia del krausismo en Cuba", en *El krausismo y su influencia en América Latina*, Fundación Friedrich Ebert-Inst. Fe y Secularidad, Madrid, 1989, p. 205.
 - 100 GONZALEZ PRADA, Manuel, *Anarquía*, Ercilla, Santiago de Chile, 1936, p. 13.
 - 101 *Ibid.*, p. 85. 102 *Ibid.*, p. 18. 103 *Ibid.*, p. 87.
 - 104 MANACH, Jorge "La obra: ideas y estética"; en GONZALEZ PRADA, Manuel, *Vida, obra, bibliografía*, Inst. de las Españas en los EEUU, New York; STABB, Martin, *América latina en busca de una identidad*, Monte Avila, Caracas, 1969.
 - 105 STABB, Martin, *Ibid.*, pp. 168-169.
 - 106 TERAN, Oscar, "El joven Ingenieros, un hijo del 90", en *Anuario de Historia*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, Año 10, 1978-79, p. 74.
 - 107 CRUZAT, Ximena y TIRONI, Ana, "El pensamiento frente a la cuestión social en Chile", en Berríos, Mario et alt., *El pensamiento en Chile 1830-1910*, Nuestra América Ediciones, Santiago, 1987.
 - 108 RECABARREN, Luis Emilio, *Ricos y pobres*, en *El pensamiento de Luis Emilio Recabarren*, Austral, Santiago, 1971, Tomo 1, pp. 199-200.
 - 109 Devés Valdés, Eduardo, *La praxis y la temporalidad latinoamericana a la luz de la obra de Recabarren*, Tesis doctoral, Filosofía, Univ. de Lovaina, 1978.

- 110 DE MORALES FILHO, Evaristo, "A proto-história do marxismo no Brasil" en REIS FILHO, Daniel
Aarao et alt, *Ibid.*, p. 37.
- 111 DE MORALES FILHO, Evaristo, *Ibid.*, pp. 23-37.
- 112 112 PIMENTA, Joaquín, *Retalhos do passado*, Depto. de 1m prensa Nacional, Rio de Janeiro, 1949, p. 204; citado por: Chacon, Vlamireh, *História das idéias socialistas no Brasil*, Edic. UEC., 2da. ed. revisada y aumentada, Fortaleza-Rio de Janeiro, 1981.
- 113 FERREIRA PAIM, Antonio, "El krausismo brasileño" en REIS FILHO, Daniel Aarao et alt, *Ibid.*, p. 97. Ver también, REALE, Miguel, *Filosofia em Sao Paulo*, Conselho Estadual de Cultura, Sao Paulo, 1959, p. 31.
- 114 LESSA, Pedro, "O direito no século XX", *Revista da Fac. de Direito de Sao Pau/o*, Sao Paulo 8, 1900; citado en Chacon, Vlamireh, Op. Cit., p. 218.
- 115 FRANZE, Javier "El concepto de política en el socialismo argentino", en *Cuadernos Hispanoamericanos* Nro. 538, abril 1995, Madrid.
- 116 JUSTO, Juan B., "El socialismo", en *Discursos y Escritos políticos*, Jackson editó Buenos Aires, s/f, 46.
- 117 JUSTO, Juan B. *Ibid.*, p. 47.
- 118 *Ibid.*, p. 81.
- 119 *Ibid.*, p. 95 Y ss.
- 120 Ver: OVED, laacov, "Cultura anarquista en Argentina a principios del siglo XX" en *Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos*, Nro. 17, 1985
- 121 FLORES MAGaN, Ricardo, *La Revolución Mexicana*, Grijalbo, México, 1970, p. 30.
- 122 *Ibid.*, p. 31.
- 123 *Ibid.*, p. 28.
- 124 FLORES MAGaN, Ricardo, *Ibid.*, p. 41.
- 125 *Ibid.*, p. 43.
- 126 *Ibid.*, p. 20-21.
- 127 *Ibid.*, p. 15.
- 128 NUÑEZ, Germán, *Pensamiento político peruano siglo XX*, Universidad de Uma, Uma, 1993, p.13. 129 TERAN, Oscar, *Ibid.*, p. 74.
- 130 RECABARREN, Luis Emilio, *Ibid.*, p. 167.
- 131 GARCIA CALDERON, Francisco, *Ibid.*, p. 184.
- 132 *Ibid.*, p. 184.
- 133 *Ibid.*, p. 188.
- 134 BAEZ, Cecilio, *Ensayo sobre el doctor Francia y la dictadura en Sud América*, 2da. edición, Asunción, 1985, p. 255.
- 135 *Ibid.*, p. 255.
- 136 *Ibid.*, p. 14.
- 137 *Ibid.*, p. 175. 138 *Ibid.*, p. 183. 139 *Ibid.*, p. 175. 140 *Ibid.*, p. 182.

- 141 BUNGE, Carlos Octavio, *Nuestra América*, Espasa Calpe, Madrid, 7ma. edición, 1926, p. 5i.
- 142 *Ibid.*, p. 51.
- 143 *Ibid.*, p. 127. 144 *Ibid.*, p. 151. 145 *Ibid.*, p. 215. 146 *Ibid.*, p. 235. 147 *Ibid.*, p. 239. 148 *Ibid.*, p. 260.
- 149 SKIDMORE, Thomas L, *Preto no branco, rac;;a e nacionalidade no pensamento brasileiro*, Paz e Terra, 2da. edic., Rio de Janeiro, 1989, p. 131 Y ss.
- 150 MENDIETA, Salvador, *La enfermedad de Centroamérica*, Tomo 11 pp. 15-16, Tipografía Maucci, Barcelona s/f.
- 151 *Ibid.*, pp. 16-18.
- 152 *Ibid.*, p. 18.
- 153 *Ibid.*, p. 18-19.
- 154 *Ibid.*, p. 19.
- 155 *Ibid.*, pp. 19-20. 156 *Ibid.*, pp. 20-23. 157 *Ibid.*, pp. 25-26.
- 158 ENCINA, Francisco, *Ibid.*, p. 15.
- 159 BARBOSA, Rui, *Cartas de Inglaterra*, F.C. E., México, 1953, p. 6).
- 160 ARGUEDAS, Alcides, *Pueblo enfermo en Obras Completas*, Tomo 1, AguiJar, México, 1959, p. 414. 161 *Ibid.*, p. 414.
- 162 ARGUEDAS, Alcides, *Ibid.*, p. 415.
- 163 *Ibid.*, p. 418. 164 *Ibid.*, p. 438. 165 *Ibid.*, p. 439.
- 166 *Ibid.*, p. 440.
- 167 *Ibid.*, p. 419.
- 168 DA CUNHA, Euclides, *Os sertões (campanha de Canudos)*, pp. 53-54. 169 *Ibid.*, p. 93.
- 170 *Ibid.*, p. 114.
- 171 *Ibid.*, p. 139.
- 172 *Ibid.*, pp. 149-150.
- 173 *Ibid.*, p. 162. 174 *Ibid.*, p. 184. 175 *Ibid.*, p. 185. 176 *Ibid.*, p. 204.
- 177 SKIDMORE, Thomas E., *Ibid.*, p. 103.
- 178 Véase, RAMIREZ NECOCHEA, Hernán, *El antiimperialismo en Chile*.

- 179 SKIDMORE, Thomas E., *Ibid.*, p.105.
- 180 *Ibid.*, p. 108.
- 181 *Ibid.*, p. 114.
- 182 TORRES, Alberto, *A organizac;ao nacional*, Cia. Edit. Nacional, Sao Paulo, 1938, p. 59.
- 183 *Ibid.*, p. 60.
- 184 *Ibid.*, p. 69.
- 185 *Ibid.*, p. 108.
- 186 *Ibid.*, p. 137.
- 187 *Ibid.*, p. 37.
- 188 *Ibid.*, p. 45.
- 189 TA MAYO , Franz, *Creación de la Pedagogía Nacional*, Biblioteca del Sesquicentenario de la República, La Paz, Bolivia, 1975, p. 18.
- 190 *Ibid.*, p. 15.
- 191 *Ibid.*, p. 9.
- 192 *Ibid.*, p. 10. 193 *Ibid.*, p. 11. 194 *Ibid.*, p. 18. 195 *Ibid.*, p. 27. 196 *Ibid.*, p. 50. 197 *Ibid.*, p. 54. 198 *Ibid.*, p. 54. 199 *Ibid.*, p. 72. 200 *Ibid.*, p. 72. 201 *Ibid.*, p. 73.
- 202 DOMINGUEZ, Manuel, *El alma de la raza*, EdIT. de Cándido Zamphirópolis, Asunción, 1918, p.129. 203 ROJAS, Ricardo: *La restauración nacionalista (informe sobre educación)*, Buenos Aires, Ministerio de Justicia e Instrucción Pública, 1909, p. 15.
- 204 *Ibid.*, p. 358.
- 205 *Ibid.*, p. 358.
- 206 *Ibid.*, p. 359.
- 207 *Ibid.*, p. 359.
- 208 *Ibid.*, p. 364.
- 209 PALACIOS, Nicolás, *La raza chilena*, Imprenta y litografía alemana, Valparaíso, 1904, pp. 84-85.
- 210 *Ibid.*, p. 85.
- 211 *Ibid.*, p. 116.
- 212 PALACIOS, Nicolás, *Decadencia del espíritu de nacionalidad*, Extensión Universitaria, Santiago, 1908, p. 5.
- 213 *Ibid.*, pp. 6-7.
- 214 *Ibid.*, p.
- 215 *Ibid.*, p. 11.

- 216 *Ibid.*, p. 25.
- 217 217 *Ibid.*, p. 14.
- 218 ENCINA, Francisco, *Nuestra inferioridad económica*,
Universitaria, 5ta. Edición, Santiago, 1981, p.144.
- 219 *Ibid.*, p. 15.
- 220 *Ibid.*, p. 33.
- 221 Véase: OSSANDON, Carlos, *Hacia una filosofía latinoamericana*,
Nuestra América, Santiago, 1984, pp. 39 Y 55.
- 222 GODOY URZUA, Hernán, *Ibid.*, p. 152.
- 223 DE LA RIVA AGÜERO, José, *Paisajes peruanos*, Imprenta
Santa María, Lima, 1955, p. 183.
- 224 *Ibid.*, p. 187. 225 *Ibid.*, p. 187. 226 *Ibid.*, p. 188.
- 227 BELAUNDE, Víctor Andrés, *Ibid.*, Tomo 11, p. 16.
- 228 *Ibid.*, p. 79.
- 229 UGARTE, Manuel, *El pONenir de la América española*,
Prometeo, Valencia, 1920, p. XXIII. 230 *Ibid.*, p. XXVI.
- 231 *Ibid.*, p. XXVI.
- 232 ZEA, Leopoldo, *El pensamiento latinoamericano*, p. 424.

